

Questioni cronologiche e biografiche relative alla rilettura weiliana dei filosofi antichi e della mitologia

L'interesse di Simone Weil per la mitologia greca, così come per i grandi autori della storia della filosofia antica, è presente ovviamente in lei fin dagli scritti giovanili. La rilettura di quella filosofia e di alcune figure della mitologia greca in particolare, ha preso però vita dalla maturazione del suo pensiero che viene evidenziata a partire dalla stesura delle *Riflessioni sulle cause della libertà e dell'oppressione sociale*, che occupò quasi per intero il 1934 e che coincide anche significativamente con la decisione di ritirarsi “del tutto da ogni specie di politica”¹. E' il momento in cui alla critica ad alcuni aspetti del marxismo si associa una riscoperta di Platone in chiave mistica. L'oppressione sociale non viene più inquadrata unicamente come ciò che viene esercitata dal capitalismo, il problema sembra essere a monte quello dell'organizzazione del lavoro e dei modi di produzione, dunque dell'amministrazione dello Stato moderno a prescindere dalla forma politica dello stato, problemi che non sono stati risolti dal comunismo russo e di cui Marx non si era reso conto. Così l'oggetto dell'indagine weiliana diviene la civiltà moderna nel suo complesso nel tentativo di procedere ad una revisione dei presupposti su cui tale civiltà si fonda. Ecco che da un lato emerge l'idolatria su cui si basa la modernità svincolata ormai dal cosmo ed illusoriamente proiettata verso un futuro di progresso illimitato e per ciò stesso immaginario, dall'altro si fa spazio la centralità del Sacro e la riflessione sul passato visto come un'eredità non frutto della nostra immaginazione e purificata dal tempo sufficientemente affinché possa apparirne il nucleo eterno. Alla fine del 1934 Weil inizia il lavoro di operaia che proseguirà in modo discontinuo fino alla ripresa dell'insegnamento nel corso del 1935, proprio per indagare direttamente attraverso la sofferenza fisica le problematiche connesse ai modi di produzione, mentre nel settembre dello stesso anno ha il primo dei “tre contatti con il cattolicesimo”² di cui lei stessa ci parla nella sua *Autobiografia spirituale*, lettera scritta per padre Perrin³ e poi inserita dallo stesso nel progetto editoriale chiamato *Attesa di Dio*. Assistendo in un villaggio di pescatori portoghesi ad una festa del patrono ha la certezza che

¹ Da una lettera a Simone Pétrement della fine di marzo 1934

² Simone Weil *Attesa di Dio* pag.27 Adelphi Milano 2008

³ Jean-Marie Perrin fu il domenicano a cui Simone Weil affidò, prima di abbandonare Marsiglia nel maggio 1942, i saggi spirituali e il lavoro sui testi religiosi greci di cui poi curò la pubblicazione ritenendosi il legittimo depositario dei testi. Nel '49 egli fece uscire “Attente de Dieu”, nel '51 “Intuitions pré-chrétiennes”

il cristianesimo è per eccellenza la religione degli schiavi, e che per ciò stesso anche lei non può non aderirvi. Nel maggio 1936 scrive per la rivista “Entre nous” due articoli per spiegare agli operai i grandi testi della poesia greca (Antigone, Elettra) nell’ambito di un progetto finalizzato a modificare le condizioni di vita dell’operaio e di sconfiggere lo sradicamento che è inteso anche come distanza dal mondo intellettuale, separazione attuata dai modi tayloristi di produzione fra il lavoro concreto ed il pensiero. Nel corso del suo lungo viaggio in Italia nel 1937, vive il secondo di quei “contatti” di cui scrive nell’*Autobiografia spirituale*, quando per la prima volta avverte una forza che la costringe ad inginocchiarsi nella Porziuncola all’interno di Santa Maria degli Angeli, e una volta rientrata in Francia rinasce in lei, proprio in seguito alle impressioni suscitate dal viaggio, la vocazione alla poesia, scrive infatti una prima poesia, *Prométhée*. Sempre di ritorno dal suo viaggio in Italia, Simone Weil assiste a Parigi alla rappresentazione dell’ *Elettra* di Giraudoux e scrive una lettera mai inviata allo stesso Giraudoux nella quale esprimeva la sua insoddisfazione per l’opera vista rivelando il desiderio di scriverne una lei stessa. Nell’aprile del 1938, come riferisce in una lettera a padre Perrin, ha il terzo di quei contatti con il cattolicesimo durante i giorni trascorsi a Solesmes per la Pasqua, quando comprende la possibilità di amare l’amore divino attraverso la sventura, a causa della gioia pura che è stata capace di avvertire attraverso lo sforzo d’attenzione esercitato nella preghiera, relegando in un angolo i suoi intensi mal di testa. Alla metà di novembre avviene la svolta decisiva che evidentemente s’era andata preparando in precedenza, e che segna la motivazione e l’orientamento della sua rilettura della filosofia greca e del mito. Si tratta di un evento interiore, un contatto mistico vero e proprio con la presenza di Cristo. Successivamente trascorre un periodo di intense letture, soprattutto di opere storiche, mentre l’atmosfera politica è dominata dalla progressiva ascesa di Hitler solo differita dall’accordo di Monaco del 30 settembre 1938. Il pericolo hitleriano diventa incombente nel 1939 dopo l’occupazione di Praga, e Simone Weil nell’inverno ‘39-’40 decide di studiare a fondo l’*Iliade*, ne nasce una rilettura del tutto nuova anche in seguito ad una traduzione capace di rispettare l’ordine originario delle parole, che viene raccolta nel saggio *L’Iliade o il poema della forza*. La riflessione sulla forza come autentica chiave capace di leggere i fenomeni sociali aveva già caratterizzato il suo pensiero proprio in merito alla lettura dei meccanismi immaginativi che contraddistinguono la gestione del potere, al di là di una lettura puramente tecnico-economica dei rapporti sociali, ora è proprio la riflessione sull’origine dell’hitlerismo a far risaltare in primo piano la centralità della forza e del prestigio di cui la cultura occidentale è impregnata. Nel dicembre 1939 il fratello André Weil viene arrestato in

seguito ad un'accusa di spionaggio a favore dei russi in Finlandia ed espulso in Francia, dove è arrestato per insubordinazione e attende il processo a Rouen. In questo periodo Simone avvia con lui uno scambio di idee sulla matematica ed il pensiero greco del quale sono rimaste alcune lettere le quali saranno poi pubblicate in parte nel libro chiamato *Sulla scienza* insieme ad altri scritti sull'argomento fra cui la sua tesi su Cartesio. La scienza greca viene indicata a modello di concretezza contro i procedimenti astratti dell'algebra completamente svincolati dal significato, attraverso l'uso di segni che non rinviano più alle cose, ma solo ad un illimitato che poi è strumentale al dominio della natura, mentre la scienza greca concepiva la conoscenza come una forma di contemplazione dell'ordine del mondo, e dunque era alla ricerca delle tracce del divino. Alla vigilia dell'ingresso dei tedeschi a Parigi, il 13 giugno 1940, Simone decide di abbandonare la città insieme ai suoi genitori trasferendosi prima a Tolosa e poi a Marsiglia, con l'intenzione di lasciare la Francia per raggiungere gli uomini della Resistenza in Inghilterra, considerando un tradimento quello commesso da quei pacifisti che una volta aveva appoggiato, ma che ora si schierano con il governo Pétain chiedendo l'armistizio. Rimane a Marsiglia più del previsto, fino al 1941, ma ha modo di frequentare molti studiosi e poeti, tutti gravitanti attorno alla rivista "Cahiers du sud" allora diretta da Jean Ballard. Pubblica proprio su tale rivista il suo saggio sull'*Iliade* usando la pseudonimo di Emile Novis. In questo periodo prosegue gli studi di storia delle religioni con particolare riferimento all'epopea di Gilgamesh e ai testi sacri dell'India, ma intensifica anche i suoi interessi sulla Grecia e su Platone. Legge l'opera di Platone considerandola l'espressione più perfetta di una spiritualità che aveva accomunato i popoli mediterranei in epoca pre-romana (considerava l'impero Romano come il fenomeno più funesto per lo sviluppo dell'umanità proprio per aver distrutto quelle civiltà e quella spiritualità) da cui poi sarebbe scaturito il cristianesimo. Decide di trovare un lavoro agricolo, vista l'impossibilità di lasciare presto la Francia e viene indirizzata dal domenicano Jean-Marie Perrin il quale a sua volta la raccomanda presso il filosofo Gustave Thibon⁴ proprietario di una fattoria a Saint-Marcel nell'Ardèche, per iniziarla ai lavori agricoli. Rientra a Marsiglia nell'ottobre '41 e la sua attività intellettuale diviene intensissima. Riempie sette degli undici *Quaderni di Marsiglia*, scrive numerosi saggi e articoli, mentre presso la cripta dei domenicani tiene una serie di conferenze organizzate da padre Perrin, durante le quali legge e commenta testi greci. I commenti dei testi per lei più

⁴ Al filosofo Gustave Thibon Simone Weil affidò, prima di abbandonare Marsiglia nel maggio 1942, undici quaderni nei quali aveva espresso la sua riflessione filosofica maturata nell'ultimo anno e mezzo. Nel '47 egli fece uscire "La pesanteur et la grâce" mettendo insieme una serie di estratti dai quaderni caratterizzati dalla meditazione mistica di Weil, tra il '51 e il '56 i quaderni in suo possesso furono pubblicati con il titolo "Chaiers".

significativi sono in gran parte confluiti nelle due raccolte *Intuitions pré-chrétiennes* e *La source grecque* (edito nel '53) in cui viene anche raccolto il saggio sull'*Iliade* già apparso nei "Chaiers du Sud" accanto ad altri testi su Platone estratti dai "Quaderni di Marsiglia" e dai "Quaderni d'America", riempiti da Simone in America ed i possesso dei suoi genitori ed inoltre gli articoli scritti per "Entre Nous" sull'*Antigone* e l'*Elettra* di Sofocle, quest'ultimo fra l'altro mai pubblicato dalla rivista. La traduzione ed il commento ai testi greci prosegue dal novembre '41 al maggio '42, compresi dunque i giorni che, dopo aver lasciato Marsiglia, Weil trascorre a Casablanca presso un campo profughi in attesa di imbarcarsi per l'America. L'ultimo mese trascorso a Marsiglia è dei più fecondi e fra le altre cose stende alcuni saggi di rilievo in relazione alla rilettura del mondo antico e del legame fra la Grecia ed il cristianesimo. In particolare *I tre figli di Noè* e *Israel et les Gentils* nei quali, oltre a indicare chiaramente un legame profondo fra Dioniso, Osiride, Noè e Cristo e quindi manifestare una tendenza universalistica che risponde alla visione di una verità che è presente in tutti i tempi e in tutti i luoghi (tendenza che viene poi ribadita nella lettera inviata a Perrin assieme all'ultima parte degli scritti che faranno parte delle *Intuizioni precristiane* e che spiega ampiamente la decisione di restare fuori dalla Chiesa soprattutto a causa di ciò che questa ha ereditato del totalitarismo dell'Impero Romano), individua nei discendenti di Cam quei popoli spiritualmente superiori che in seguito istruirono i Greci e che ebbero la rivelazione del nesso che unisce l'idea di sacrificio a quella di incarnazione aprendo la strada al cristianesimo, mentre colloca nei popoli discendenti di Sem (Ebrei, Arabi) una strada in cui la luce spirituale si sarebbe spenta dopo la sostituzione alla nozione di bene di quella di onnipotenza, facendo del Dio uno strumento nazionalistico di potenza. Dopo lo sbarco in America avvenuto il 6 luglio, Weil tenta di ottenere il visto per l'Inghilterra, ferma nel proposito di dare il suo contributo alla resistenza contro il nazismo. Arriva in Inghilterra nel mese di novembre e si occupa a lungo della riedificazione della civiltà europea dopo la catastrofe bellica. Continua a tradurre testi greci, ma rispetto alle tematiche affrontate negli anni '39-'42 caratterizzate dalla meditazione spirituale e dalla riflessione del passato, ora è chiamata, anche sulle basi di quella riflessione, a pensare la società post-bellica del futuro. In realtà le sue idee non trovano nessuna udienza presso i suoi superiori (soppressione dei partiti politici, necessità di superare il peccato di idolatria concependo il bene come una realtà situata fuori da questo mondo), così come la sua richiesta di partecipare ad una azione operativa sul suolo francese e di organizzare delle infermiere di prima linea. Colpita dalla tubercolosi muore il 24 agosto 1943.

Caratteristiche e finalità della rilettura weiliana dei filosofi antichi

Ciò che dal punto di vista metodologico contraddistingue la rilettura weiliana della filosofia antica e della mitologia è l'assoluta libertà interpretativa che caratterizza il suo lavoro, ma i molteplici rimandi culturali di cui è intessuta la sua opera non devono essere valutati secondo il criterio della correttezza filologica, piuttosto sarà necessario capire quanto tali riferimenti riescano a prestare il proprio linguaggio alla sua filosofia. Weil si serve, spesso attraverso ardite interpretazioni etimologiche, della cultura greca per farne emergere caratteri e significati solitamente tralasciati o ignorati dalla critica positiva, sapendo perfettamente che i limiti della critica ufficiale sono anche i limiti di un'epoca come la nostra incapace di prestare veramente attenzione a ciò che non è più in grado di comprendere e che ha smarrito il senso delle "verità eterne". Da un lato Weil affina il suo statuto filosofico attraverso il confronto diretto con i testi antichi senza le mediazioni delle interpretazioni della critica filosofica ufficiale, dall'altro presta attenzione al passato semplicemente orientando la sua attenzione verso qualcosa "che è migliore di noi", qualcosa di esterno a noi e alla nostra immaginazione, qualcosa che non sia limitato dalle tare della contemporaneità, e che possa discendere in noi come ispirazione. Dunque la sua visione del mondo antico non può che essere vista come estremamente forzata ed al limite viziata da affermazioni infondate o per lo meno considerate opinabili dalla storiografia ufficiale.

D'altronde la sua analisi del mondo antico non ha neanche un carattere sistematico, così come non sistematica si presenta la filosofia della Weil. Il carattere del suo lavoro, in particolare certo per quanto riguarda i *Quaderni*, ma in qualche misura anche riguardo al materiale raccolto nelle *Intuizioni precristiane* (materiale che sarà oggetto specifico nel nostro lavoro), è notoriamente frammentario. Tale frammentarietà è stata oggetto di numerose valutazioni da parte critica filosofica, ci si è chiesti se fosse semplicemente il risultato di una impossibilità contingente a pervenire ad una rielaborazione compiuta delle sue riflessioni da lei stessa definiti "una massa non ordinata di frammenti"⁵, o se invece non risultasse come un aspetto formale per nulla estraneo rispetto al tipo di lavoro filosofico svolto. Weil legge la filosofia greca così come gran parte del materiale mitologico

⁵ Annotazione fatta dalla stessa Weil sull'*XI Quaderno* consegnato all'amico filosofo Gustave Thibon.

appartenente anche ad altre civiltà antiche, come una prefigurazione del cristianesimo⁶. Ciò è concepibile unicamente in funzione della convinzione che esista una verità unica ed immutabile, una verità che ha carattere soprannaturale e che coinvolge inevitabilmente la dimensione della fede, ma che al tempo stesso non può essere colta direttamente, bensì va interpretata come la garanzia di una unità ontologica che consente di rintracciare al livello di questo mondo i frammenti, le immagini, i simboli, in cui spesso contraddittoriamente si sono dati i segni di quella stessa verità. Non è un caso che la riflessione di Weil parta spesso proprio dall'interpretazione di alcune immagini e che si rivolga in maniera sempre più esclusiva al mito, al folclore proprio attraverso la considerazione di una lettura prettamente simbolica che per la Weil assume un connotato "ascensionale". Dunque è capace di rintracciare così analogie fra immagini diverse ed individuare raccordi e legami fra civiltà differenti ed azzardare interpretazioni irrituali. Quindi l'asistematicità sarebbe una conseguenza della natura della sua ricerca, ma anche del modo stesso di darsi della verità: il soprannaturale non può essere fatto oggetto di indagine in modo diretto, infatti la luce della verità è unica, anche se si presenta a diversi livelli come contraddittoria, in special modo al livello della necessità e dell'apparenza che è il mondo in cui viviamo dominato dalla gravità. Il bene è trascendente e non può che manifestarsi sdoppiato in contraddizione al livello della necessità e dell'apparenza e "sbriciolato", se così si può dire, in frammenti. Inoltre la ragione umana non può che arrendersi di fronte ad un limite che è il suo costitutivo, non può pensare di poter dire o rappresentare la verità, pena la riduzione al proprio livello di quella stessa verità, deve accontentarsi di attendere sulla soglia l'irruzione di qualcosa di esterno rispetto alla sua lettura soggettiva, di qualcosa di inaudito e al limite di impossibile: tale è il soprannaturale. Quindi l'indagine discorsiva non può che essere concepita da Weil che come un invito al silenzio e alla meditazione, un preambolo, una ricerca di ispirazione anche se nel momento in cui l' "altro" si fa presente nessuna rappresentazione può pensare di definirlo interamente e correttamente, l'altro inteso come verità trascendente è sempre visto come qualcosa che non può essere definitivamente posseduto introducendo un continuo dinamismo, un desiderio senza oggetto, uno svuotarsi dell'io capace di mantenere aperto il vuoto come tale, senza farsi prendere dalla mania di colmarlo in un atteggiamento che predilige l'attesa attenta. Da qui la formulazione frammentaria e contraddittoria del pensiero

⁶ Per Gaeta fra l'altro sarebbe perfino scorretto parlare di una prefigurazione del cristianesimo riguardo alla concezione che la Weil aveva della cultura greca, infatti a suo dire non si tratta riguardo ad essa di prefigurare in modo parziale qualcosa che si sarebbe solo in seguito manifestato pienamente, ma di incarnare già il linguaggio di Dio a prescindere dall'incarnazione del Cristo.

della Weil dato che, come faceva notare già Blanchot⁷, la parola con cui dovremmo definire Dio e così anche la verità può essere definita una parola discontinua, infinita, capace cioè di evocare un rapporto con il “Bene” solo nella misura in cui si riesca a mantenere tale Bene nella sua estraneità assoluta con l’essere e con lo stesso rapporto che evoca.

Come già detto Weil legge la filosofia greca così come gran parte del materiale mitologico appartenente anche ad altre civiltà antiche, come una prefigurazione del cristianesimo. Weil sottolinea anche che il vero mistero della civiltà greca è il pensiero pitagorico il quale ne imbeve la filosofia, la poesia, la musica, l’architettura, la scultura, l’aritmetica, la geometria. La sua tesi è che le radici di tale pensiero provengano però da lontano, in particolare da quella civiltà impregnata di spiritualità che si affacciava sul Mediterraneo e che vedeva gli Egizi probabilmente come la sua fonte più pura. I Greci, ignoranti inizialmente di ogni spiritualità, si istruirono presso le popolazioni da loro conquistate. Quindi attraverso il pitagorismo fluirebbe questa corrente pura di spiritualità capace di costituire un legame fra il mondo egizio ed il cristianesimo. Tale dottrina sarebbe il frutto di una rivelazione, di un patto fra l’uomo e Dio. Questa ricerca di Dio che passa attraverso il pensiero greco, visto a sua volta come la confluenza di una spiritualità più antica, viene proposta da Weil come una via dispersa in primo luogo dall’Impero Romano, ma anche da quelle religioni che come la religione ebraica risultano false ed idolatre in quanto religioni del Dio onnipotente, mentre la religione vera sarebbe quella dell’apparente assenza di Dio e della sua presenza segreta quaggiù. La religione dei Greci implica per la Weil la consapevolezza della distanza infinita fra il nostro mondo, dominato dalla ferrea legge della necessità, e la dimensione del bene identificato con Dio. I greci per la Weil avrebbero presto scoperto che la forza domina il mondo, intesa come una legge necessaria dal rigore geometrico, in particolare con la distruzione di Troia, una forza che solo illusoriamente gli uomini credono di poter dominare essendone in realtà solo soggetti, e che rappresenta il meccanismo delle leggi di natura che come la forza di gravità ci spingono verso il basso sia moralmente sia fisicamente inchiodandoci alle necessità materiali, allo spazio-tempo. Nonostante questo dominio sia incontrastato ed ineluttabile, esiste però nell’uomo un punto di equilibrio fra l’attaccamento alla materia e l’attrazione dell’amore e della grazia divina, poiché ciò che caratterizza l’uomo è proprio il suo trovarsi fra naturale e soprannaturale. L’orrore che i greci provavano per la forza e la visione della miserevole condizione dell’uomo ad essa necessariamente

⁷ M.Blanchot, *L’affermazione (il desiderio, la sventura)*, in *L’infinito intrattenimento*, Giulio Einaudi, Torino, 1977, pp. 142-164.

soggetto, li avrebbe condotti a cercare di sfuggire al suo contatto, in particolare dopo aver considerato l'esistenza di una giustizia matematica equilibratrice (la Nemese) capace di punire sia le vittime sia i vincitori e di accomunarli. Solamente Dio, il sommo Bene, sfugge a questo contatto e trovandosi in una dimensione intermedia l'uomo può imitarlo "assimilandosi a Lui"⁸ assecondando l'infinitesima parte soprannaturale della propria anima, ponendo così in relazione attraverso la propria stessa esistenza la necessità con il Bene. Ciò è possibile dando il proprio consenso alla necessità e rifiutando la forza, subendo quindi consapevolmente la necessità senza rimanere contaminati dal suo contatto poiché purificati dal dolore redentivo e mantenendo orientato il proprio sguardo sul bene impossibile. Dare il proprio consenso alla necessità accettandola, significa spogliarsi dell'illusione di poter essere signori della forza, esenti dal suo tocco impersonale, né a quel punto avvertirla come una forza meramente contrapposta a sé ma come qualcosa che non può che essere assecondata, dunque mettere in moto un movimento contro la pleonexia, svuotandosi dell'io, del proprio limitato ed illusorio punto di vista prospettico sul mondo, ritrovando i propri limiti e procedendo con un'operazione volta a ridurre le energie vitalistiche di attaccamento alla materia, verso la rinuncia a se stessi che implica la considerazione degli altri e dell'ordine necessario del mondo. La necessità nella concezione weiliana è infatti il risultato della creazione che è intesa come l'effetto del ritirarsi di Dio, come un vuoto e non un pieno, ma al tempo stesso paradossalmente è uno dei tanti ponti che permettono, se attentamente considerati, di valicare la distanza incolmabile fra l'uomo e Dio. Infatti la necessità è un meccanismo rispetto al quale lo stesso Dio si è reso impotente e che conduce inevitabilmente l'uomo alla sua condizione caratterizzata dall'infelicità e dalla sventura, ma costituisce allo stesso tempo condizione di riscatto nel momento in cui l'uomo, imitando Dio, rinuncia a se stesso accettando tale meccanismo, ponendosi decisamente fuori dall'illusione di poter essere il centro prospettico del mondo, corrispondendo così mediante la libera scelta (non abbiamo altra libertà che questa) all'amore divino, al suo sacrificio con il proprio sacrificio attraverso ciò che Weil definisce la "decreazione". Nella cultura greca dunque, fluente dalla dottrina del pitagorismo, Weil vede la prefigurazione del Cristo in quanto continua ricerca della mediazione "indicibile ed impossibile" sempre negata e mai interamente posseduta, ma intensamente desiderata, fra la necessità e il Bene-Dio, continua tematizzazione del legame d'amore fra il Bene-Dio e la necessità poi rappresentato nel

⁸ E' un'idea che la Weil individua nel *Teeteto*: "Bisogna sforzarsi di fuggir di quaggiù il più rapidamente possibile. La fuga è l'assimilazione a Dio in tutta la misura del possibile. Questa assimilazione consiste nel divenir giusto e santo con l'aiuto della ragione". Platone, *Teeteto*, 176.

cristianesimo soprattutto dal momento della Passione e della crocifissione, l'“impossibile mediazione” in cui un Dio, il creatore, si fa materia agonizzante e palpitante (creatura), il “passaggio al limite” in cui si realizza la media proporzionale centrale nel pensiero pitagorico fra il bene e la necessità. L'uomo può solo corrispondere con il suo sacrificio appunto mediante la decreazione, corrispondere con tale follia d'amore alla follia del Dio che si ritira, rinuncia a sé per consentire la nostra esistenza. La stessa ossessione per la giustizia in sé avrebbe prodotto nel pensiero greco la prefigurazione del Cristo sempre intesa come ricerca della media proporzionale. La giustizia è infatti colta come ordine trascendente ma intelligibile inscritto nella natura, ma il bisogno di renderla visibile sopprimendone l'apparenza ha prodotto l'ipotesi della figura del “giusto perfetto” presente nel discorso di Adimanto nella *Repubblica*, il quale volendo la realtà della giustizia dovrà rimanere incrollabile anche di fronte alla reputazione della più grande ingiustizia fino ad essere flagellato e crocefisso. La cultura greca sarebbe stata tutta una creazione di tali ponti, di intermediari fra l'uomo e Dio, ma ogni cosa può essere considerata un ponte, ciò avrebbe consentito ai greci di mantenere il bene come assolutamente trascendente e radicalmente indicibile e non rappresentabile, ma al tempo stesso nutrire un senso religioso dell'esistenza e una passione per la verità e la giustizia senza cedere alla tentazione di ipostatizzarlo nella costruzione di una religione idolatrica. I ponti, in quanto simboli, non hanno infatti valore per se stessi, mentre le religioni idolatriche come quella ebraica, nonostante il suo monoteismo, negando la presenza di intermediari sensibili, hanno prodotto la valorizzazione di una via diretta verso il divino, cedendo alla tentazione di fare di Dio un proprio possesso attribuendo a se stessi come popolo eletto il valore dell'assoluto.

La prefigurazione del cristianesimo che Weil rintraccia nella cultura greca ed in altri aspetti della cultura antica e della mitologia ha anche sollevato il problema relativo ad una incompatibilità con la fede della Chiesa cattolica del suo cosiddetto universalismo religioso, rilevato dallo stesso Perrin. La questione è fondamentalmente legata alla posizione che la figura del Cristo riveste all'interno di quella “pluralità di incarnazioni” che la Weil mette in luce mettendo in relazione mediante nessi analogici le cosiddette figure di mediazione. Prometeo, Dioniso, Osiride, Noè, la stessa Antigone, sono lette infatti da Weil come figure cristiche, ed il problema è emerso proprio nello stabilire i rapporti reciproci fra queste figure e soprattutto la natura della preminenza del Cristo su di esse. Se infatti si ammette la pluralità delle incarnazioni, viene meno il riconoscimento in Cristo dell'unico vero mediatore fra Dio e gli uomini, soprattutto in funzione del fatto che per la Chiesa cattolica si tratta di un uomo-Dio collocato nel tempo e nello spazio e non di un semplice archetipo non

localizzato. D'altronde proprio la Weil considera la crocifissione di Cristo e la Passione come momenti che ripetono la Creazione-Incarnazione facendone un fatto eterno, atemporale e dunque negandone la storicità. "L'agnello sgozzato fin dalla creazione del mondo"⁹ rimanda infatti al concetto di creazione come lacerazione volontaria di Dio, ritirarsi di Dio, scelta di non essere l'unico ad esistere e dunque come sacrificio di sé, di cui l'incarnazione di Cristo non sarebbe altro che una riedizione, il rinnovamento di un legame fra Dio e l'uomo esistente da sempre, e ciò farebbe anche venir meno il significato redentivo di tale evento per lo meno nel senso esclusivo che riveste nel pensiero cattolico. Infatti a tutte le figure di mediazione dette cristiche, in quanto vittime innocenti, Weil riconosce un certo potere redentivo in quanto capaci di sottrarsi al meccanismo che invece domina nella storia e nell'ordine della società caratterizzato dall'espulsione della violenza, ovvero dall'individuazione di nemici esterni alla città o al gruppo sociale sui quali è decretato giusto esercitare la violenza, eliminando da tali atti la responsabilità individuale. La vittima innocente rifiutandosi a tale meccanismo rifiuta anche di propagare la violenza stessa rompendo il circolo vizioso e dunque prendendo su di sé il fardello della maledizione, purificando il male della società con il suo sacrificio. La questione, affrontata anche da Wanda Tommasi, è legata alla stessa lettura del mondo antico come prefigurazione del cristianesimo. E' necessario cioè stabilire se il platonismo nel suo preconfigurare il cristianesimo finisca per incorporarlo in una visione sincretica, o se piuttosto sia la figura del Cristo a costituire il vero centro di attrazione capace di inverare quei contenuti spirituali di cui diverse tradizioni religiose precedenti avrebbero avuto conoscenza. La risposta effettivamente non può essere totalmente chiarificatrice. Infatti la Tommasi nega che ci sia un vero sincretismo nell'universalismo weiliano¹⁰, cioè una totale assimilazione del simbolismo della croce cristiano alla interpretazione presente in altre religioni come invece risulta ad esempio dall'impostazione di Guenon focalizzata sulla valutazione della croce come di un simbolo "pontificale", unitivo, caratterizzato dall'unione dei complementari attorno all'axis mundi rappresentato dal centro della croce, il punto di intersezione dei due bracci verticale ed orizzontale, del mondo sensibile con l'attività del cielo. Nella Weil accade il contrario, la croce intanto è vissuta come lacerazione e non come conciliazione pacificatrice, come scandalo, antinomia irrisolvibile, paradosso, impossibilità, e questa tragicità (identificata nel momento comunque centrale della Passione poiché visto come

⁹ S.Weil, *La Grecia e le intuizioni precristiane*, Borla, Roma, 2008, p. 164.

¹⁰ Del Noce invece non è di questo avviso: "Il riconoscimento del valore delle religioni non cristiane, in sé giustissimo, si traduce per la Weil in un sincretismo orientaleggiante". A. Del Noce, *Simone Weil; interprete del mondo di oggi*, in *L'amore di Dio*, Borla, Roma, 1979, p.23.

momento della soluzione soprannaturale di quell'antinomia irriducibile fra umano e divino, caratterizzata dal dolore e dalla sventura, dal grido di abbandono del Cristo e dal silenzio del Padre) costituisce un polo d'attrazione anche per tutti gli altri ponti o mediatori o metaxù, i quali vengono drammatizzati da questa visione che li fa in qualche modo confluire nell'alveo del Cristo come figura di intermediazione focale. A causa della caduta infatti, gli uomini sono condizionati dalle apparenze sensibili che impediscono loro di approdare ad una concezione della giustizia che non sia apparente e cioè basata sul prestigio, la fama e sulla forza. Da qui la necessità di una figura che faccia da modello per gli uomini, ma non attraverso l'apparenza della giustizia, bensì per un tragico rivolgimento il giusto perfetto dovrà morire come un criminale di diritto comune, e misteriosamente attraverso questa esperienza di degradazione il modello della giustizia e della verità potrà rendersi operante fra gli uomini come Weil crede di rintracciare nel discorso di Adimanto nella *Repubblica* di Platone. Proprio grazie a questo paradosso riusciamo a misurare la soprannaturalità della sottrazione della vittima al meccanismo della forza, della gravità. La lettura tragica che Weil compie della mitologia più antica, divergendo da quella moralizzatrice dello stesso Platone, è stata certamente condizionata dalla centralità ricoperta dallo scandalo della Passione nella sua interpretazione. Nonostante quindi possa essere affermato che il cristianesimo non è stato assorbito nell'ellenismo, ma che piuttosto la tradizione precristiana sia stata drammatizzata dallo scandalo della passione, Weil ammette comunque una pluralità di incarnazioni del divino tenendo insieme l'eternità degli archetipi e l'evento dell'incarnazione. La croce è così inserita nella teoria della mediazione di Weil, per cui se rappresenta l'unica porta verso Dio che peraltro si apre per l'uomo solo nelle situazioni limite dell'esistenza, al tempo stesso si mostra come paradossalità costitutiva, come un Dio che non si disvela. Il Cristo non risulta dunque icona perfetta dell'invisibile ma solo il più perfetto degli intermediari, lasciando dunque proliferare una molteplicità di metaxù che peraltro sono tali in quanto rinviano ad altro da sé e dunque si rivelano incapaci di saturare il nostro desiderio di infinito per quanto intermediari. In questo modo la contaminazione di platonismo e cristianesimo rimane nel pensiero della Weil un dato di fatto anche secondo M.Cacciari¹¹.

La rilettura della filosofia antica e del mondo greco effettuata della Weil ha risposto anche a quella che la stessa Tommasi ha indicato come una "esigenza strategica" del suo pensiero che peraltro ne mette in luce il continuo rapporto con le esigenze pratiche e politiche,

¹¹ Cfr. M.Cacciari, *Platonismo e gnosi in Paradosso*, n°1, 1992, pp.125-132.

nonostante l'interessamento per questioni di tipo spirituale e mistico prevalenti in questa fase della sua elaborazione concettuale. Ciò che preme alla Weil che si occupa di prefigurare nell'antica Grecia il cristianesimo, è il tentativo di trovare degli antidoti efficaci al cosiddetto sradicamento nella società contemporanea, questione complessa affrontata appunto in *La prima radice*¹² dove fra le cause indicate come responsabili del malessere civile e della crisi europea o più ampiamente dell'uomo di razza bianca, troviamo la mancanza di ispirazione religiosa, la totale divaricazione esistente fra la vita profana e la spiritualità. I fattori sradicanti vengono individuati nella macchina centralizzante e totalitaria dello stato moderno, nella modalità di produzione della ricchezza (in particolare riguardo al lavoro svolto in fabbrica il quale determina un vero e proprio esilio del pensiero causato dalla differenziazione del lavoro in compiti intellettuali e manuali e dunque un sentirsi straniero e sradicato dell'operaio nel suo posto di lavoro), l'esaltazione della forza e dell'idea di grandezza insita nel prestigio, l'idolatria del denaro come unico motore delle azioni e del lavoro. E' necessario che il lavoratore possa appropriarsi del suo luogo di lavoro e che venga colmata l'estraneità al mondo del pensiero. Con questo spirito Weil si occupa delle figure di Antigone e di Elettra nei due articoli scritti nel 1936, vuole infatti presentare alcuni miti della Grecia antica a degli operai utilizzando un linguaggio semplice e diretto, adatto ai destinatari. Questo intento è addirittura segnalato come il compito specifico della classe intellettuale, attualmente chiusa in se stessa e anzi parte attiva di un processo che specializzandosi nell'attività intellettuale, ne aumenta il divorzio con la vita attiva e lavorativa producendo nuovo sradicamento. Inoltre la totale mancanza di ispirazione religiosa è dovuta anche al condizionamento che il cristianesimo ha subito dai Romani ed in seguito dalla subordinazione della Chiesa alle politiche degli stati nazionali capaci di determinare appunto una totale assenza di spiritualità in ogni settore della società, della cultura e della civiltà moderna. I pitagorici invece attestano una profonda unità fra le diverse parti della vita profana e la vita soprannaturale e riuscire a dimostrare come l'essenza di quella spiritualità possa essere stata inverata nel cristianesimo significa per Weil recuperare uno sguardo sul passato, quel passato che è stato distrutto senza alcun riguardo dai fenomeni socio-politici che hanno determinato lo sradicamento e con esso l'attuale condizione di crisi:

¹² Si tratta del saggio "L'enracinement. Prélude à une déclaration des devoirs envers l'être humain" scritto a Londra nel 1943, pubblicato postumo nel 1949 e poi tradotto con il titolo "La prima radice" da Franco Fortini nel 1954.

“la perdita del passato, collettivo o individuale, è la grande tragedia umana; e, il nostro passato, noi l’abbiamo gettato via come un ragazzo lacera una rosa”¹³.

La visione della cultura greca come prefigurazione del cristianesimo si lega anche strettamente alla modalità attraverso cui la Weil lo ha riscoperto personalmente abbandonando le precedenti posizioni agnostiche ed atee. A prescindere dal fatto che la Weil stessa ha continuato a riferirsi al cosiddetto “ateismo purificatore” come ad un atteggiamento positivo, capace per lo meno di purificare dall’idea falsa di Dio che l’uomo si produce (il rischio altrimenti sarebbe quello di una religione abbracciata nell’intento di trovarne consolazione, una religione senza soprannaturale dunque che non ha niente a che vedere con la fede e l’ispirazione religiosa)¹⁴, il suo modo di giungere al cristianesimo attraverso il platonismo a partire da posizioni atee risponde anche all’esigenza di rileggere lo stesso cristianesimo riscoprendolo sotto una luce diversa e ciò può certamente avvicinare alla religione anche i contemporanei ormai immersi in un mondo definitivamente laico e desacralizzato ed in qualche modo pronti a seguirne le tracce. Il percorso della Weil insomma è capace di rappresentare “la forma dell’itinerario ideale dell’uomo di oggi verso la fede”.¹⁵ Come mette in evidenza Del Noce nel suo saggio introduttivo de *L’amore di Dio* ciò che spinse la Weil a giungere al cristianesimo attraverso i Greci sostituendoli agli Ebrei, fu anche l’educazione rigorosamente laicista che aveva ricevuto e che la portò a condannare il pensiero biblico, così come anche l’influsso di Alain¹⁶: entrambi finirono per produrre in lei una assoluta diffidenza nei confronti di tutte le organizzazioni umane che in nome di divinità o di ideali laici sacralizzati, possono rappresentare un pericolo nei confronti dell’autonomia morale dell’individuo. Ciò la condusse fra l’altro a liberare l’idea di Dio da ogni attributo di potenza, aspetto invece chiaramente dominante nell’Antico Testamento che ripudiò al punto di considerarlo affine alla corruzione esercitata dai Romani sullo stesso cristianesimo e dunque presente in seguito all’interno del cristianesimo storico. Secondo Del Noce, che sottolinea in Weil la presenza piuttosto evidente di una visione gnostica, dualistica, proprio il rifiuto della via biblica avrebbe prodotto inoltre nel suo pensiero un

¹³ S. Weil, *La prima radice*, Edizioni di comunità, Milano, 1954, p.129

¹⁴ “La religione come fonte di consolazione è un ostacolo alla vera fede. In questo senso l’ateismo è una purificazione. Debbo essere atea con la parte di me stessa che non è fatta per Dio. Fra gli uomini nei quali la parte soprannaturale non è risvegliata, gli atei han ragione e i credenti torto”. (S. Weil, *L’ombra e la grazia*, Bompiani, Milano, 2007, p.207.)

¹⁵ A. Del Noce, *Simone Weil; interprete del mondo di oggi*, in *L’amore di Dio*, Borla, Roma, 1979, p.15.

¹⁶ Si tratta di Émile-Auguste Chartier detto Alain, il professore di Simone Weil e che esercitò su di lei una profonda influenza.

cristianesimo ellenistico, basato sull'identificazione della creazione con la caduta e dunque sul concetto assolutamente negativo dell'esistenza ritenuta fundamentalmente un male da estirpare mediante la decreazione¹⁷, rifacendosi alla concezione di Anassimandro in cui l'esistenza è vista come una colpa da pagare con la morte piuttosto che riferirsi a quella d'origine tomistica "per cui il male si è introdotto nel mondo, creato dalla sovrabbondanza della bontà divina – della *plenitudo divinae bonitatis* tomistica- per un atto libero della creatura"¹⁸. L'ellenismo gnostico della Weil, peraltro considerato come non rigoroso da Del Noce stesso, produceva dunque una condanna del tempo che comportava una concezione del Cristo piuttosto affine a quella del più perfetto fra gli archetipi eterni, fissati in un mondo mitico precosmico esemplare, venendo meno il suo carattere storico di Messia profetizzato, più grande di tutto ciò che era esistito in precedenza e mandato nel tempo storico per trasformarlo secondo una prospettiva aperta sull'avvenire concreto dell'uomo. Da qui il disconoscimento del suo carattere unico e irripetibile verso una visione universalistica che Del Noce non esita a definire sincretica. Il platonismo ha rappresentato dunque la via percorribile dalla Weil per giungere ad una riscoperta del cristianesimo a partire dal suo laicismo radicale, ma la motivazione profonda di questa scelta ed il significato filosofico che la rende attuale non è tanto nella prospettiva gnostica da cui ella inquadra il cristianesimo, peraltro discussa e discutibile, quanto la contrapposizione del platonismo prima al marxismo ed in seguito soprattutto allo scientismo materialistico dominante. Il primo strappo che la porta ad opporre Platone a Marx e ad inaugurare il suo percorso mistico, avviene nel momento in cui si intacca definitivamente in lei la fiducia nel primato dell'azione e nell'efficacia della rivoluzione come strumento per l'eliminazione dell'oppressione sociale. L'errore che ella imputa a Marx è proprio quello di riconoscere ad un processo puramente naturale, il cui protagonista assoluto è la materia sociale, la possibilità di condurre alla realizzazione della giustizia, mentre proprio Platone confuta Marx ai suoi occhi, per aver sottolineato quanto la giustizia non sia di questo mondo e soprattutto per aver ammesso la dimensione del soprannaturale oltre a quella delle cose naturali e sensibili. È il punto in cui il suo pessimismo si rovescia in misticismo. Ma il riconoscimento dell'esistenza di una dimensione soprannaturale è l'alternativa di una scelta drammatica che ci vede partecipi più che mai ai nostri tempi, e i cui termini sono rappresentati da un lato dall'ateismo radicale e dall'altro dalla prospettiva della riscoperta dell'ispirazione religiosa. L'ateismo radicale è veicolato dalla logica scienziata che interpreta l'universo come risorsa da dominare e

¹⁷ "L'esistenza finita è intrinsecamente male, e per cui la creazione stessa è vista come una caduta". Ibid., p.26.

¹⁸ Ibid., p.26.

sfruttare secondo criteri che rispondo unicamente alle logiche del profitto e dall'affermazione delle occidentali società del benessere dominate esclusivamente dai desideri tirannici dell'io e della sua espansione vitale. Scientismo che ha prodotto anche la sostituzione della sociologia alla metafisica intendendo con essa lo studio del "grosso animale", riconoscendo quindi implicitamente l'esistenza alle sole cose umane e abolendo del tutto l'idea dell'*altra realtà*, che le rivoluzioni politiche ancora proiettavano almeno su un piano storico. Riscoprire l'ispirazione religiosa secondo l'insegnamento della Weil è possibile disseppellendo dal passato quei tesori capaci ancora di rappresentare per noi un radicamento ed un nutrimento da contrapporre al principio della forza come unico fattore a cui si riconosce ormai carattere di realtà¹⁹. Contrapporre il soprannaturale alla forza significava per la Weil riscoprire l'originaria corrente spirituale del cristianesimo ancora celata nella cultura greca e proveniente da una fonte ancora più antica, un misticismo autentico poi contaminato anche dal cattolicesimo storico quando la Chiesa mostrò il suo volto totalitario mutuato dall'Impero Romano, contribuendo ad approfondire la frattura fra vita sacra e vita profana e a diffondere l'idolatria, atteggiamento ormai dominante e da cui la Chiesa non è esente tanto più quanto il suo carattere istituzionale è marcato. Si spiega così anche il tenersi fuori dalla Chiesa da parte della Weil, per non separarsi da tutti quelli che ne sono fuori, per rimanere legata ad un cristianesimo che prima di tutto è verità incarnata in tutto ciò che esiste²⁰, uno spirito incarnato in un ambiente umano, un'esperienza concreta, intima con il Cristo che vive in noi quando ci avviciniamo alla perfezione. Se l'opera della Weil "fornisce a buona parte del discorso teologico una chiave d'accesso al terreno filosofico"²¹ proponendo l'alternativa epocale dell'ispirazione religiosa e della fede come termine di un aut-aut che può riguardare l'uomo moderno, l'uomo la cui "probità intellettuale" impone, come afferma la Weil della sua vocazione, che il suo "pensiero sia

¹⁹ Anche per Gaeta la questione è posta in questi termini, Weil ci offre questa opportunità, scavando nella memoria storica e scoprendo le tracce di un sapere che è salvifico e rigenerante, l'obiettivo è quello di reintegrare la modernità dei caratteri originari della cultura occidentale fin dalla sua culla orientale remota. Si tratta per Gaeta di essere posti di fronte ad un aut-aut: riconoscere di aver bisogno di questo nutrimento che può pervenire a noi attraverso il lavoro di scavo effettuato dalla Weil, capace di disseppellire energie sopite dietro aspetti divenuti convenzionali o divenuti preda di movimenti collettivi che ne hanno mistificato la natura originaria rendendo inefficace il loro contributo spirituale, coinvolgendone gli aspetti più puri in questioni riguardanti il prestigio e il riconoscimento pubblico; oppure ritenere impossibile il mutamento da effettuare in noi stessi e ormai troppo abissale la distanza che ci separa da quei tesori a pena disseppelliti riconoscendoci oramai come perfettamente integrati alla modernità. (Cfr. G.Gaeta, *Sotto l'imperio della forza. Simone Weil I Greci, la guerra* in Linea d'ombra, n° 32, nov.1988.)

²⁰ "Il cristianesimo deve contenere in sé tutte le vocazioni senza eccezione, perché è cattolico. Di conseguenza, anche la Chiesa. Ma il cristianesimo è, a mio avviso, cattolico di diritto e non di fatto. Tante cose ne restano al di fuori, tante cose amate da Dio, perché altrimenti sarebbero prive di esistenza". (S. Weil, *L'autobiografia spirituale* in *Attesa di Dio*, Adelphi, Milano, 2008, p.35)

²¹ C.Calò, *Simone Weil L'attenzione*, Edizioni Città Nuova, Roma 1996, p. 104.

indifferente a tutte le idee senza eccezione”²², è proprio perché disvela e al tempo stesso attinge quella “riserva di fede dell’uomo che appartiene al Moderno, che è abbandonato a se stesso”²³. Tale riserva di fede è intimamente connessa con il suo permanere “all’intersezione del cristianesimo con tutto ciò che cristianesimo non è”²⁴, in uno stato di attesa attenta non sorretto dalle certezze di condivisione collettiva del dogma (consapevole del malessere intellettuale prodotto nell’individuo fin dalle origini dal cristianesimo a causa del fatto che “una collettività è custode del dogma”²⁵, ma questo poi è un oggetto di contemplazione per facoltà strettamente individuali), che proprio per questo implica che la fedeltà a Dio valga come un giuramento rinnovato costantemente ogni istante, “un voto d’amore interiormente rinnovato in ogni secondo di ogni giornata”²⁶. In questo modo sarà possibile intendere la propria vocazione specifica come lo stato di perfezione, e quest’ultimo come la presenza di Cristo in noi in tutta la sua integrità. L’idea della Chiesa come corpo mistico di Cristo è per la Weil rivelatrice della presenza nello stesso cristianesimo di un’influenza esterna, relativa al bisogno di imporre a facoltà che hanno esclusivamente una natura individuale un linguaggio pubblico, che risponde sempre ad un abuso di potere. In questo modo ella si priva “della partecipazione alla carne del Cristo nel modo da lui istituito proprio per servirlo, in quanto egli è la Verità”²⁷ continuando tuttavia a concepire i sacramenti come una convenzione relativa al bene assoluto ratificata da Dio stesso ed implicante una rivelazione ed un patto fra gli uomini e Dio²⁸, e come indispensabile la funzione della Chiesa in relazione alla conservazione collettiva del dogma. Questo stare sulla soglia della Chiesa non implica in Weil una posizione di autonomia laica tipica della libera pensatrice sciolta da ogni obbedienza, al contrario l’intelligenza deve rimanere libera totalmente per poter amare e acconsentire alla chiamata, quando essa dovesse esserci, ma da quel momento l’obbedienza

²² S. Weil, *La probità intellettuale* in *Attesa di Dio*, Adelphi, Milano, 2008, p.46.

²³ C. Calò, *Simone Weil L’attenzione*, Edizioni Città Nuova, Roma 1996, p. 103.

²⁴ S. Weil, *L’autobiografia spirituale* in *Attesa di Dio*, Adelphi, Milano, 2008, p.46.

²⁵ *Ibid.*, p.39.

²⁶ *Ibid.*, *La probità intellettuale*, p.46

²⁷ *Ibid.*, p.46

²⁸ “Affinché il desiderio del bene assoluto passi attraverso la carne, è necessario che un oggetto di quaggiù sia a titolo di segno e per convenzione il bene assoluto in rapporto alla carne. Che questo oggetto sia il bene assoluto in rapporto alla carne, non significa che sia un bene della carne. Esso è il bene assoluto dello spirito in rapporto alla carne. Una convenzione relativa alle cose di questo mondo può essere conclusa e ratificata fra gli uomini, o fra un uomo e se stesso. Una convenzione relativa al bene assoluto non può essere ratificata che da Dio (questa idea della ratifica divina si trova nel canone della messa e precede immediatamente la consacrazione. Una ratifica divina implica necessariamente una rivelazione diretta di Dio e forse implica necessariamente l’incarnazione. Possono essere segni di Dio soltanto le cose che sono state stabilite da Dio. Per una convenzione stabilita da Dio tra Dio e gli uomini, un pezzo di pane significa la persona di Cristo”. (S.Weil, *Teoria dei sacramenti* in *L’amore di Dio*, Borla, Roma, 1979.)

non potrà che essere assoluta, anzi da quel momento non si tratterà più neanche di se stessi, del proprio io e della propria volontà, ma solo di Dio. Da quel momento, anche se Weil afferma che nonostante il suo originario agnosticismo le sue concezioni della vita fossero fin dall'inizio rigorosamente cristiane, non si tratterà più di scegliere, una volta che si è stati presi senza aver mai pensato di meritargli e né averlo mai desiderato, ma di aderire alla verità astenendosi da qualunque presa di posizione, indifferente “come l’acqua è indifferente agli oggetti che vi cadono dentro; essa non li pesa; sono gli oggetti che vi si pesano dopo un certo tempo di oscillazione”.²⁹ Se dunque di “esigenza strategica” si potrà parlare per la Weil in funzione della consapevolezza da lei posseduta circa il fatto che “mai, in tutta la storia finora conosciuta, c’è stata un’epoca in cui le anime fossero in pericolo come oggi sull’intero globo terrestre”³⁰ e della necessità di “innalzare il serpente di bronzo” per convincere i non credenti, è anche giusto precisare che in tutto questo la Weil “non c’entra affatto (...). Ma forse a Dio piace utilizzare i rifiuti, i pezzi difettosi, gli oggetti di scarto”³¹ affinché altri indirizzino lo sguardo e vedano.

La greccità omerica ed il palesarsi del regno della forza

Il tema dell’Iliade è la subordinazione dell’anima umana alla forza e alla materia, la distruzione di Troia è vista infatti dalla Weil come il risultato del susseguirsi di eventi concatenati in modo necessario e testimonia della sopraffazione reciproca degli enti. Quindi Simone Weil individua come massimo protagonista del poema dell’Iliade ciò che chiama “la forza”. “Il vero eroe, il vero argomento, il centro dell’*Iliade*, è la forza”³². Ma cosa intende con questo termine? Sarebbe facile e forse sviante ridurlo all’interpretazione più immediata, tradurlo cioè semplicemente con il termine violenza. O meglio, si tratta certamente della

²⁹ S. Weil, *La probità intellettuale in Attesa di Dio*, Adelphi, Milano, 2008, p.46.

³⁰ S. Weil, *L’autobiografia spirituale in Attesa di Dio*, Adelphi, Milano, 2008, p.36.

³¹ *Ibid.*, p.33.

³² S. Weil, *La Grecia e le intuizioni precristiane*, Borla, Roma, 2008, p. 9.

“forza adoperata dagli uomini”³³ e che nella guerra trova il suo tripudio come universalizzazione, dispiegamento della violenza, ma la forza di cui parla Weil ha in sé il carattere di un impulso puramente naturale e dunque sostanzialmente ridotto al livello della materia, si tratta della stessa forza cieca che muove la natura. “Tale è l’imperio della forza: un imperio che arriva da lontano quanto quello della natura”³⁴. Perfino gli déi che condizionano le azioni degli uomini altro non sono che simboli dei moti dell’anima, dunque proiezioni di forze imperscrutabili ed irresistibili per l’animo umano che eliminano al limite i presupposti per l’esistenza di una colpa soggettiva, decretando tutt’al più il fallimento di ideali unanimemente condivisi: “Ma queste trasmutazioni costituiscono sempre un mistero e autori ne sono gli déi, essi che toccano l’immaginazione degli uomini”³⁵. Infatti la forza produce, sia in chi la utilizza sia in chi ne è vittima, una pietrificazione, una trasformazione in cosa, la negazione stessa dell’anima umana, e le cose non possono che essere soggette a leggi imprescrittibili. “La forza è ciò che rende chiunque le sia sottomesso una cosa”³⁶, “la forza che uccide è una forma sommaria, grossolana della forza. Quanto più varia nei suoi procedimenti, quanto più sorprendente nei suoi effetti l’altra forza, quella che non uccide, cioè quella che non uccide ancora! Ucciderà sicuramente, o ucciderà forse, ovvero è soltanto sospesa sulla creatura che da un momento all’altro può uccidere; in ogni modo, muta l’uomo in pietra”³⁷, “tale la natura della forza. Il potere ch’essa possiede, di trasformare gli uomini in cose, è duplice e si esercita da ambo le parti; essa pietrifica diversamente, ma ugualmente, le anime di quelli che la subiscono e di quelli che la usano”³⁸. Non a caso il forte, inebriato dal fatto di possedere la forza, è caratterizzato dal fatto di non porsi nessun tipo di limite, avvertendo sé oltretutto come appartenente ad una specie diversa dal debole, e questa insensibilità totale nei confronti del limite, della misura, dell’equilibrio (la cui considerazione invece condurrebbe al o deriverebbe dal rispetto dell’altro come tale, dalla considerazione di sé come altro e dell’altro come se stesso), è determinata dall’assenza di pensiero, elemento che invece caratterizza lo specifico dell’attività dell’anima umana. La riduzione a cosa nel forte inebriato dall’illusorio possesso della “forza” si determina insomma nel momento in cui fra l’impeto irresistibile a considerare sé come privo di limiti e l’atto, l’esecuzione, venga meno l’inserimento del pensiero. “Tanto spietatamente la forza

³³ Ibid., p. 9.

³⁴ Ibid., p. 14.

³⁵ Ibid., p. 27.

³⁶ Ibid., p. 9.

³⁷ Ibid., p. 10.

³⁸ Ibid., p. 26.

stritolata, tanto spietatamente essa inebria chiunque la possieda o creda di possederla. Nessuno la possiede veramente. Nell'*Iliade* (...) non vi si trova un solo uomo che a un certo momento non sia costretto a piegare sotto la forza.”³⁹ “Il forte non è mai assolutamente forte, né il debole assolutamente debole, ma l’uno e l’altro l’ignorano. Essi non si credono della medesima specie. Né il debole si considera il simile del forte, né da lui è considerato suo simile. Colui che possiede la forza avanza in un ambiente privo di resistenza senza che nulla, nella materia umana intorno a lui, sia di natura tale da suscitare tra l’impeto e l’atto quel lieve intervallo ove s’inserisce il pensiero.”⁴⁰

D’altra parte la forza determina una riduzione a cosa anche di chiunque gli sia sottomesso. Esercitata fino all’estremo trasforma l’uomo in un cadavere, altrimenti produrrà un uomo vivo solo apparentemente, un uomo pietrificato poiché la forza potrebbe annientarlo da un momento all’altro. Nel frattempo egli è già divenuto nulla, nelle sue giornate non vi è alcuno spazio per qualcosa che proceda da sé, non c’è più in lui neanche il ricordo del passato o l’anticipazione dell’avvenire, l’unico sentimento che ha il permesso di esprimere è l’amore per il proprio padrone. Non c’è traccia più in lui di vita interiore. “E’ vivo, ha un’anima; è, nondimeno, una cosa. Strana cosa una cosa che ha un’anima; strano stato per l’anima. Chi sa quale sforzo le occorre per conformarsi a ciò, per torcersi e ripiegarsi su sé medesima? L’anima non è fatta per abitare una cosa; quando vi sia costretta, non vi è più nulla in essa che non patisca violenza.

Un uomo inerme e nudo sul quale si punti un’arma diventa cadavere prima di esser toccato. Per un istante ancora pensa, agisce, spera (...) Ma ben presto intuisce che l’arma non devierà da lui e, mentre ancora respira, non è più che materia; anche se è ancora un essere pensante, non può pensare più nulla”⁴¹. “In nessuna occasione lo schiavo ha il permesso di esprimere qualcosa, se non ciò che può piacere al padrone. Ecco perché se in una vita così tetra un sentimento può germogliare e animarla un poco, non potrà essere se non l’amore per il padrone; ogni altro cammino è sbarrato al dono d’amare, così come a un cavallo attaccato al carro le stanghe, le redini, il morso sbarrano tutte le vie tranne una. E se per miracolo si mostra la speranza di ridiventare un giorno qualcuno per un atto di grazia, la riconoscenza e l’amore verso uomini, il cui passato più che recente dovrebbe ispirare orrore, giungeranno ad un grado incredibile. (...)Non si può perdere più di quanto perda lo schiavo; egli perde

³⁹ Ibid., p. 15.

⁴⁰ Ibid., p. 17.

⁴¹ Ibid., pp. 10-11.

ogni vita interiore. Non ne ritrova un poco se non quando si manifesti la possibilità di mutar destino.”⁴²

Il predominio assoluto della forza si spiega in Weil con la totale assenza di Dio, il quale, ritirandosi nel momento stesso in cui ne permetteva così l'esistenza, ha lasciato il mondo dell'uomo in balia del meccanismo della necessità che dunque è considerato agli antipodi rispetto al Bene, rendendosi Dio anche impotente ad intervenire in relazione ad esso. Questa condizione dell'uomo succube del meccanismo della necessità è poi l'espressione della sua miseria, il suo destino di sventura, ma anche la sua verità. La subordinazione completa del destino dell'uomo alla legge della necessità viene rappresentato anche in Weil dal concetto di pesantezza, proprietà fondamentale di tutta la materia⁴³: l'inerzia, l'attrazione verso il basso⁴⁴. La stessa creazione, originata dall'allontanamento di Dio, è provocata dallo stesso moto discendente della pesantezza.

Ma la distruzione di Troia è anche la manifestazione di una Nemesi che coinvolge vincitori e vinti, evento attraverso cui i Greci scoprono l'esistenza della necessità della forza e ne iniziano la contemplazione registrandone la distanza con il Bene, venendo meno in loro il tentativo di giustificare il male prodotto nella Storia. C'è dunque nell'Iliade il continuo riproporsi di un meccanismo indifferente alla sicurezza con cui gli uomini si considerano superiori agli altri o di un'altra specie, quella sicurezza che determina la distanza fra vincitori e vinti, tra forti e deboli. Questo meccanismo, che Weil chiama anche ingranaggio, ha in realtà un rigore geometrico che rivela l'esistenza di una necessità, di un limite e di una legge di natura metafisica ignorati sistematicamente dal forte. Accade infatti che anche il vincitore, non sfugga in nessun caso alla stessa sventura che plasma e pietrifica le anime dei vinti. Così la forza pietrifica anche i vincitori, prima quando li assimila completamente al loro impulso senza possibilità di ponderazione e di mediazione trasformandoli in forze cieche della natura, poi quando a causa del loro ignorare i limiti oltre i quali si portano necessariamente, li espone al castigo che punisce automaticamente l'abuso della forza. “Ecco in qual modo coloro a cui la forza è prestata dal destino, periscono per troppa sicurezza. Non possono non perire. Essi infatti non considerano la propria forza come una quantità limitata, i loro rapporti con gli altri come un equilibrio fra forze impari. Dato che gli altri uomini non impongono ai loro movimenti quella battuta di arresto da cui solo può nascere il rispetto verso il prossimo, essi concludono che il destino ha dato a loro ogni

⁴² Ibid., p. 14.

⁴³ “Tutti i moti *naturali* dell'anima sono retti da leggi analoghe a quelle della pesantezza; salvo intervento del sovrannaturale” (S. Weil, *L'ombra e la grazia*, Bompiani, Milano, 2007, p.5.)

⁴⁴ “Bisogna sempre che le cose avvengano conformemente alla pesantezza” (Ibid., p. 5)

diritto e nessuno ai loro inferiori. Da quel momento essi vanno al di là della forza di cui dispongono. E' inevitabile, perché ignorano che quella forza ha dei limiti. Sono allora abbandonati al caso senza rimedio e le cose non gli obbediscono più. Talvolta il caso li serve; talvolta li danneggia; eccoli esposti nudi alla sventura, senza quella corazza di potenza che proteggeva la loro anima; senza più nulla ormai che li separi dalle lacrime.

Tale castigo, di un rigore geometrico, che punisce automaticamente l'abuso della forza, fu il primo oggetto della meditazione dei Greci⁴⁵. I vincitori non sono più protetti dalla loro ebbrezza che produceva in loro un senso di potenza senza limiti, si ritrovano invece come soggetti a un caso che li accomuna ai vinti, ad una necessità inspiegabile, di cui la stessa forza è l'espressione. Allora la forza torna ad essere estranea sia ai vincitori che ai vinti⁴⁶. C'è una sventura comune che tocca i vincitori e i vinti e li stritola nello stesso modo. Weil afferma che tale legge di compensazione fu "il punto di partenza per pensare l'uomo e l'universo."⁴⁷

La forza è una necessità e dunque in questo senso un male irriducibile che non sempre è possibile evitare, d'altronde come già detto è proprio contemplando il destino dei forti e la punizione in cui regolarmente incorrono per aver abusato della forza che i Greci elaborarono il concetto di Giustizia, la Nemese, intendendolo come un meccanismo cieco, un castigo di rigore geometrico che tuttavia ha funzione di superiore equilibrio, di misura, poiché pone un limite rivelando la presenza di un ordine metafisico a cui ogni cosa è soggetta. Illusorio è ogni tentativo da parte dell'uomo di sentirsi signore e padrone della forza, è l'illusione del pensiero, la passione che conduce gli uomini a credere di poter imporre la loro volontà agli eventi, è l'illusione dell'immaginazione che è sempre legata all'assenza di limiti, quei limiti che invece costituiscono la nostra realtà, l'essere confinati irrimediabilmente nello spazio e nel tempo.

Riuscire a interrompere questo meccanismo richiederebbe virtù sovrumane, intanto perché politicamente il prestigio si misura proprio con l'indifferenza nei confronti dei deboli, e la dignità è difficilmente associata pubblicamente alla moderazione, ma poi soprattutto perché l'ebbrezza suscitata dalla forza è irresistibile in quanto irresistibile è l'illusoria promessa dell'assenza dei limiti che essa contiene e che si manifesta nell'eccesso. "Un uso moderato della forza, che solo consentirebbe di sfuggire all'ingranaggio, richiederebbe una virtù più

⁴⁵ S. Weil, *La Grecia e le intuizioni precristiane*, Roma Borla 2008, p.18

⁴⁶ "La violenza stritola quelli che tocca. Essa finisce per apparire esteriore a colui che la esercita come a colui che la soffre; nasce allora l'idea di un destino sotto il quale i carnefici e le vittime sono del pari innocenti, i vincitori e i vinti fratelli nella stessa miseria" (Ibid., p.21)

⁴⁷ Ibid., p.18

che umana, non meno rara che una costante dignità nella debolezza. D'altronde, neppure la moderazione è sempre senza pericolo; giacché il prestigio, che per più di tre quarti costituisce la forza, è fatto prima di tutto della superba indifferenza del forte per i deboli, indifferenza contagiosa al punto da comunicarsi a coloro che ne sono l'oggetto. Ma di solito non è un pensiero politico a consigliare l'eccesso. E' proprio la tentazione dell'eccesso ad essere irresistibile"⁴⁸. D'altronde i combattenti vanno alla guerra con il cuore leggero inebriati dalla loro illusoria percezione di forza e di infinita o illimitata possibilità, e la guerra appare loro come un gioco, "alla partenza il loro cuore è leggero; come sempre quando si ha con sé una forza e contro di sé il vuoto"⁴⁹, "nessuna necessità si mostra ancora allo spirito di coloro che se ne vanno così, ed ecco perché se ne vanno come ad un gioco, come ad una vacanza dalla stretta del quotidiano"⁵⁰, ma in seguito la presenza della morte sicura li rende incapaci di nutrire qualsiasi tipo di aspirazione, "la guerra cancella ogni idea di scopo"⁵¹, "viene un giorno nel quale la paura, la sconfitta, la morte dei compagni amati fa piegare l'anima del soldato sotto la necessità: La guerra allora cessa di essere un gioco o un sogno; il guerriero comprende infine ch'essa esiste realmente. E' una realtà dura, infinitamente troppo dura per poter essere sopportata, poiché racchiude la morte"⁵² e anche la speranza di trovarsi un giorno in un mondo senza guerra, anzi la stessa liberazione dalla guerra assume la conformazione di un'opera di distruzione del nemico o di se stessi, mai quella di una fine moderata e sensata. L'idea che una tale sofferenza sia stata prodotta per nulla diviene insostenibile e non potrà essere sostenuta nemmeno in un futuro lontano, così solo la distruzione completa del nemico, solo il disperato tentativo di continuare a considerarlo come la causa della violenza che l'anima è stata costretta ad effettuare su se stessa riducendosi a cosa insensibile, può consentire di sostenere il peso dell'orrore che in realtà è stato il risultato di un cedimento alla forza di un'illusione, che mentre sembrava promettere l'elevazione di sé, faceva cadere in basso fino al livello della materia inerte. La distruzione totale del nemico, la totale mancanza di considerazione di ciò che una città ed un popolo possono significare per il solo fatto di esistere, qui si impongono come l'estremo tentativo di rendersi sordi ed insensibili per evitare di essere schiacciati dal dolore per ciò che si è perduto per sempre. Rendersi ciechi anche di fronte ad un altro evidente

⁴⁸ Ibid., p.21

⁴⁹ Ibid., p.22

⁵⁰ Ibid., p.22

⁵¹ Ibid., p.23

⁵² Ibid., p.23

meccanismo metafisico, alla rigorosa necessità che riguarda anche le cose spirituali⁵³ per cui se “abbassarsi significa salire nel senso della pesantezza morale”⁵⁴, elevarsi al di sopra dei propri limiti equivale poi a determinare un simmetrico e speculare abbassamento del proprio livello. “Nondimeno, l’anima sottomessa alla guerra invoca liberazione; ma la liberazione stessa le appare sotto una forma tragica, estrema, sotto la forma della distruzione. Lo sforzo effettuato per strappare da sé ogni aspirazione di vita rende pressoché impossibile in seguito rispettarla in altri, sarebbe necessaria una virtù sovrumana, una generosità inconcepibile per sottrarsi al circolo vizioso che produce il contagio del male. (...) Mancando di una tale generosità, il soldato che vince è come un flagello della natura; posseduto dalla guerra, è divenuto, non meno dello schiavo sebbene in tutt’altro modo, una cosa”⁵⁵. Gli uomini sono così “caduti al livello della materia inerte che non è che passività, come delle cieche forze che non sono che impeto”⁵⁶. Ecco perché i guerrieri nell’*Iliade* sono paragonati “all’incendio, all’inondazione, al vento, alle bestie feroci, a qualsiasi causa di disastro, oppure agli animali paurosi, agli alberi, all’acqua, alla sabbia, a tutto ciò che è mosso dalla violenza delle forze esterne.”⁵⁷

C’è nell’*Iliade* un’equità che caratterizza il modo in cui le vicende sono raccontate e che si manifesta proprio nel fatto che la miseria umana che contraddistingue tutti è esposta senza dissimulazione, senza note di disdegno o disapprovazione per alcuno, c’è un accento di amarezza che pervade l’intera opera, facendoci avvertire che quel mondo di ingiustizie e di violenze rendono impossibili le aspirazioni degli esseri ad una vita umana, tuttavia si tratta solo di un tono generale nella misura in cui la sventura rende simili i vinti e i vincitori. “Un accento di amarezza inguaribile (...) si fa sentire continuamente, anche se indicato spesso da una sola parola, spesso addirittura da un taglio di verso, da un rimando. Proprio in questo l’*Iliade* è una cosa unica, in questa amarezza che procede dalla tenerezza e che si stende su tutti gli umani, eguale come il chiarore del sole (...) la miseria di tutti è esposta senza dissimulazione o disdegno, nessun uomo è posto al di sopra o al di sotto della condizione comune a tutti gli uomini, tutto ciò che è distrutto è rimpianto. Vincitori e vinti son

⁵³ “Una rigorosa necessità che esclude ogni elemento arbitrario, ogni caso, regola i fenomeni materiali. Se possibile, c’è ancor meno arbitrarità e causalità nelle cose spirituali, benché libere (...) Bisogna abbassarsi per elevarsi.” (S. Weil, *L’ombra e la grazia*, Bompiani, Milano, 2007, p.169.

⁵⁴ *Ibid.*, p.9.

⁵⁵ S. Weil, *La Grecia e le intuizioni precristiane*, Borla, Roma, 2008, p.26

⁵⁶ *Ibid.*, p.26

⁵⁷ *Ibid.*, p.26

ugualmente prossimi, sono i simili, allo stesso titolo, del poeta e degli uditori”.⁵⁸ L’aver riconosciuto la totale subordinazione dell’anima umana alla forza e dunque alla materia, conduce Weil a ritenere che l’*Iliade* sia la prima espressione del genio greco, lo stesso spirito che per la pensatrice nutrirebbe ancora il vangelo, nel quale infatti è esposta la miseria umana e la subordinazione alla forza, alla necessità, destino che riguarda anche il Dio fattosi uomo il quale non poté non tremare d’angoscia sulla croce e nel corso della Passione. “Le sequenze della Passione mostrano che uno spirito divino, unito alla carne, è alterato dalla sventura, trema dinanzi alla sofferenza e la morte, si sente, nel fondo del suo abbandono, separato dagli uomini e da Dio”⁵⁹. Questa miseria esposta senza menzogna è anche la premessa del pensiero che ispira il vangelo nella sua interezza, “infatti il sentimento della miseria umana è una condizione della giustizia e dell’amore. Colui che ignora fino a qual punto la volubile fortuna e la necessità tengono ogni anima umana alla loro mercé, non può considerare i suoi simili né amare come se stesso quelli che il caso ha separato da lui con un abisso”⁶⁰.

L’*Iliade* proprio in quanto contemplazione dell’equità prodotta dalla Nemese, rende sensibile la bellezza che si evidenzia nel paradosso di un mondo abbandonato ad un meccanismo cieco di infelicità e di sventura, che tuttavia ha allo stesso tempo valore di ponte, di *metaxú* nel processo di ascesa e di salvezza e che è da intendersi in due modi. C’è innanzitutto la conversione dell’anima da realizzarsi attraverso lo stato di grazia dell’attenzione, capace di effettuare il passaggio dalla subordinazione alla necessità, alla sua accettazione che si risolve in contemplazione ed amore, un’attenzione che non è sforzo volontario dell’io e quindi non è facoltà psicologica poiché proveniente dalla consumazione stessa dell’io e della sua parziale visione del mondo, che è capace di sostenere lo sguardo sulla realtà nella sua contraddizione spesso inesplicabile, di pensare la relazione dei contrari come correlazione, attendendo la discesa della grazia divina in funzione di un accesso al piano più elevato a noi precluso, dal quale procederebbe come da qualcosa di unitario ciò che invece si manifesta sul nostro piano come puramente contraddittorio. Questa attenzione è poi azione non agente, attività passiva, attesa, rifiuto di pervenire ad una visione simmetrica armonica conseguente solo perché immaginaria, come risultato dell’incapacità di sostenere la visione della assoluta contraddittorietà del reale, dunque abbandono della lettura necessariamente soggettiva dell’io, delle sue pretese di potenza e di progressione illimitata, asceti progressiva,

⁵⁸ Ibid., p.29

⁵⁹ Ibid., p.32

⁶⁰ Ibid., p.32

aspirazione alla non-lettura, adesione alla verità che è insita nella materia e nella sua legge necessaria, accettazione dell'inevitabilità del male inteso come meccanismo cieco, di un male che tuttavia è legge metafisica da contemplare nella materia stessa, ordine onnipresente da intendersi come traccia lasciata da Dio nonostante il suo ritrarsi e la sua assenza, trama invisibile che tuttavia rende concreto ciò che è visibile e realmente esistente. In secondo luogo la bellezza del mondo rivelata dalla tragedia della distruzione di Troia contemplata lucidamente, è poi il risultato di una persuasione operata dal Bene sulla materia stessa. Il paradosso è che la necessità è insieme meccanismo cieco antipodico al Bene e perfetta obbedienza che si evidenzia nel fatto che ogni cosa è ciò che è nella misura in cui “resta nei suoi confini”, persuasa dall'amore per Dio e non costretta dalla sua potenza, che peraltro non si è manifestata neanche nell'atto della creazione che in Weil è piuttosto la conseguenza di un'abdicazione di Dio, di una sua impotenza. Così nella sventura della miseria umana, e proprio solo essendo profondamente toccati da essa, ridotti a cosa, a elemento del cosmo, si manifesta una bellezza che è il riflesso dell'ordine di cui è intessuto il mondo. Dio è presente in quanto è assente, il Bene è tale in quanto è male. La forza ci riduce a cose, ma le cose non sfuggono alla legge necessaria diffusa in tutto l'universo da cui come attraverso un ponte, attendendo fiduciosi e contemplando attentamente ciò che lacera, si può essere “tirati su” dalla grazia, che è sempre movimento ascendente.

La riflessione weiliana sulle origini del pensiero greco

IL FRAMMENTO DI ANASSIMANDRO

“Tale è il punto di partenza della nascita per le cose, e il termine della loro distruzione, che si produce conformemente alla necessità; poiché esse subiscono un castigo e un'espiazione l'una da parte dell'altra, causa la loro ingiustizia, secondo l'ordine del tempo”.⁶¹

Essendo impossibile per l'uomo, come per ogni cosa creata, modificare l'ordine necessario dell'universo, ed essendogli soggetti inevitabilmente, il detto di Anassimandro indica che

⁶¹ Ibid., p.174

ogni rottura di quest'ordine (d'altra parte inevitabile in quanto ciò che è creato nello spazio e nel tempo diviene, mentre l'ordine necessario è immobile), ogni squilibrio dovrà essere compensato da uno squilibrio in senso contrario, in modo tale da configurare nel tempo un'immagine mobile dell'equilibrio. La sopraffazione reciproca degli enti nasce quindi dalla loro insubordinazione all'ordine universale, un ordine solo illusoriamente rotto, poiché verrà ristabilito nel tempo secondo una legge necessaria che riprodurrà l'equilibrio. "L'ordine è equilibrio e immobilità. L'universo sottoposto al tempo è in perpetuo divenire. L'energia che lo muove è principio di rottura d'equilibrio. Ma tuttavia questo divenire composto di rotture d'equilibrio è in realtà un equilibrio per il fatto che le rotture di equilibrio vi si compensano. Questo divenire è un equilibrio rifratto nel tempo"⁶². "Considerato in se stesso, ogni cambiamento, di conseguenza ogni fenomeno, per quanto piccolo sia, contiene il principio della distruzione dell'ordine universale. Al contrario, considerato nella sua connessione con tutti i fenomeni contenuti nella totalità dello spazio e del tempo, connessione che gli impone un limite e lo pone in rapporto con una rottura d'equilibrio eguale ed inversa, ogni fenomeno contiene in se stesso la presenza totale dell'ordine del mondo."⁶³

La necessità appare dunque ancora come "mediatrice" fra il principio indefinito, l'apeiron, l'illimitato che rimane puro, intatto e incorrotto, e il tempo, il limite, il divenire della molteplicità.

Anche per tale ragione Weil coglie in Anassimandro la stessa ispirazione presente nel pensiero pitagorico, ipotizzando per lui una derivazione da una tradizione orfica (il numero era inteso dai pitagorici come mediatore fra unità ed illimitato). La necessità altro non sarebbe che una compensazione che si attua come castigo ed espiazione, Nemese dunque, la restituzione del dovuto essendo la morte da intendersi come dono, mentre la vita è necessariamente ingiustizia e sopraffazione reciproca degli enti, che per il solo fatto di esistere non possono che essere in contrasto con i loro contrari. Infatti ogni ente essendo compie una ribellione nei confronti del principio, al tempo stesso procedendo dall'illimitato alla dimensione temporale del molteplice, non potrà che porsi come contrario, in guerra col suo contrario, dato che tutto ciò che esiste sul piano di realtà degli enti è costituito da coppie di contrari. Ogni ente inoltre solo nascendo usurpa spazio e tempo ad un altro e per questo "furto" dovrà pagare un'ammenda, espiare la colpa dell'esistenza, come già detto il rigore geometrico della Nemese comporterà nel tempo una ricomposizione dell'equilibrio.

⁶² Ibid., p.198

⁶³ Ibid., pp.198-199

D'altronde si tratta di una colpa da intendersi in senso lato, il concetto di colpa è estraneo alla gremità, piuttosto si tratta della rottura dell'equilibrio nella quale gli enti e il mondo stesso incorrono con la loro stessa esistenza essendo dunque male per questo, da quel momento ciò che è esistente non può far altro che cercare di sopraffare gli altri enti oltrepassando i limiti assegnati nello spazio e nel tempo, nel tentativo illusorio dettato dalla passione irragionevole della pleonexia, che è poi ricerca di potere, desiderio di ingrandirsi, ebbrezza del non sentirsi soggetto ad alcun limite, inconsapevolezza della legge metafisica che irrimediabilmente punirà ogni infrazione.

La forza già rappresentata nell'*Iliade* come qualcosa di irresistibile e fatale sia per i vincitori che per i vinti, assume qui la fisionomia di un eterno movimento circolare necessario che tuttavia non ha direzione, non si dirige da nessuna parte. La ricomposizione dell'equilibrio che si attua con l'ammenda per la colpa di esistere, il dono della morte, ristabilendo le condizioni della giustizia attraverso azioni ingiuste esse stesse, all'infinito, non conduce da nessuna parte, ma semplicemente fa sì che gli enti soggiacciano al principio. Tale è il senso della circolarità per cui ciò che sarà delle cose è già stato da sempre. Da qui l'assurdità per la Weil della nozione di progresso tipica della scienza moderna, come anche la pretesa di sanare le contraddizioni, di sciogliere le opposizioni fra i contrari a causa dell'incapacità di sostenerne la correlazione, il legame, il rapporto. Pensare i contrari come correlati, significa riuscire ad ammettere la mediazione operata dalla necessità fra eterno e tempo, unità e molteplicità, naturale e soprannaturale, tra Dio e la materia, fra cosa e cosa, fra la dimensione orizzontale e quella verticale, anche se il punto di equilibrio capace di effettuare tale mediazione è collocato fuori dal mondo.

Il punto di equilibrio, la bilancia, la giustizia è possibile per l'uomo identificandosi con quell'atomo di bene che non è di questo mondo (la follia del con-senso alla necessità, l'amore soprannaturale), essendo il mondo intessuto dalla forza, quindi caratterizzato dall'esistenza di enti insubordinati che cercano di sopraffarsi infinitamente. Ma come rimettere in equilibrio lo squilibrio determinatosi con l'esistenza del nostro Io, della nostra visione parziale, limitata, soggettiva? Solo accettando la legge di necessità che ristabilirebbe l'equilibrio con il dono della morte, dunque possiamo solo dire di sì a questa legge imprescindibile "anticipandone" in qualche modo gli effetti, dando il nostro consenso al ristabilimento dell'ordine attraverso ciò che Weil definisce la decreazione, cioè la rinuncia al nostro Io, alla nostra lettura soggettiva delle cose. Questo atto anticipatorio di svuotamento dell'Io, di eliminazione della dimensione psicologica dell'anima umana si produce

determinando una serie di effetti: gli altri enti vanno accettati come qualcosa di altrettanto necessario e come correlati alla nostra esistenza e non come contrapposti, anzi più è cieca la determinazione degli uomini, più la loro esistenza ed il loro operato dovranno essere accettati come l'espressione di pure forze naturali, quindi manifestazioni della necessità stessa, ma dovrà venir meno anche il valore attribuito alle cose in conseguenza del desiderio illusorio alimentato dalla pleonexia che cerca attraverso il loro possesso di affermare la stabilità dell'Io ed il suo progressivo accrescimento. Bisogna porsi fuori della lotta di contrapposizione reciproca degli enti pur subendola necessariamente, perché è proprio subendola che siamo in grado di riconoscerla come legge necessaria e metafisica capace di imprimere le sue leggi alla materia.

La necessità va amata per i Greci poiché reca l'impronta indelebile del Bene e di Dio. Il mondo è il male, ma non è il contrario del Bene, solo il correlativo del Bene, dunque reca l'impronta del Bene, questa impronta è la necessità stessa pur essendo il risultato dell'assenza di Dio, del suo ritirarsi, è pur sempre a Lui correlativa, costituisce i limiti che sono causa e condizione dell'esistenza. La distruzione delle singole manifestazioni ordina dalla legge necessaria che le fa essere in quanto tali e ne disegna le condizioni, ed è al tempo stesso garanzia dell'eternità del principio: i molteplici cambiamenti di ciò che diviene altro non sono per questo motivo che il riflesso, l'immagine sul piano temporale dell'eternità illimitata del principio stesso. Questa legge necessaria che è sventura per l'uomo e che determina la verità del suo stato deve essere amata ed accettata in quanto condizione di giustizia, di umiltà e di bene.

ERACLITO

L'esistenza di una trama necessaria capace di abbracciare tutto ciò che esiste e di connettere gli enti assegnando loro una misura e una collocazione precisa all'interno di un disegno armonico si presenta nel pensiero di Eraclito come logos. Il logos è una legge divina capace di legare gli oggetti mutevoli dell'apparenza, il sapiente è colui che sa cogliere e seguire "ciò che si concatena" perché "sapienza è riconoscere che tutte le cose sono una sola".⁶⁴

Tuttavia pur indicando il mondo che conosciamo, peraltro concepito come l'unico mondo possibile, come apparenza, Eraclito non ne denuncia l'inconsistenza a fronte di una trama

⁶⁴ "Una sola è la sapienza: conoscere la ragione, in quanto governa tutte le cose attraverso tutte le cose". (G.Colli, *La sapienza greca III*, Eraclito, Adelphi, Milano, 1980, p.77.)

nascosta capace di ridurne la molteplicità ad unità, ma anzi ne rivendica la pluralità essenziale come qualcosa di irriducibile che non può scomparire come tale nonostante l'opera di concatenamento ad essa sottesa ad opera del logos.⁶⁵ Ciò conduce il pensiero di Eraclito ad alcuni esiti condivisi fra l'altro dalla riflessione weiliana. Prima di tutto il fatto che in ogni caso il mondo apparente della realtà, che è irriducibile nella sua consistenza, ma che è da intendersi illusorio nella misura in cui viene concepito come permanente e soprattutto come privo di un concatenamento capace di rivelarne l'unità nascosta, rimanga comunque determinato quanto alla sua struttura metafisica come *polemos*, come contesa fra gli enti intesi come contrari (concetto già presente in Anassimandro nell'ambito della sopraffazione degli enti insubordinati), dunque come contraddizione. Quest'ultima costituisce ciò che Weil chiama un "baluardo contro il panteismo"⁶⁶: Dio non è il mondo ed il logos appare di nuovo come un elemento di mediazione, un ponte capace di riflettere sul piano della realtà l'espressione di qualcosa che tuttavia rimane oscuro all'uomo, che non è nel tempo, non è nelle cose pur manifestandosi, accennando almeno attraverso di esse e soprattutto attraverso l'interiorità del sapiente, capace di essere irretito dall'enigma a lui lanciato dal dio, e di non rimanerne ingannato, ma di cogliere ciò che per la verità deve essere considerato privo di un'espressione adeguata.

Infatti la coesistenza di *polemos* e *logos* indica chiaramente che nessuna formulazione umana del logos può essere attendibile o appropriata, che il Dio rimane comunque inaccessibile, che ad esso è solo possibile accennare come del resto avveniva nella divinazione dell'oracolo, che esiste una "incolmabile disparità fra ciò che appartiene al dio, (...) e la vita propria dell'uomo"⁶⁷. D'altra parte l'enigma del sapiente aspira infatti all'omologia con l'enigma proposto dal dio attraverso la stessa molteplicità enigmatica del mondo. Ciò si ricollega all'atteggiamento di attesa weiliano di totale disponibilità all'irruzione di ciò che non può essere conosciuto o premesso nel rapporto con Dio, ci si può solo spogliare oltre che di se stessi, visto che "la giustizia è il sacrificio", anche della propria lettura che è sempre costruita attorno al soggetto e alla sua tracotanza, *hybris* o *pleonexia* capace di imporre ciò che è individuale come rappresentazione esauriente o veritiera della

⁶⁵ "Concludendo l'esperienza sensibile, dalla vita comune di tutti gli uomini alla "ricchezza di esperienza" dei poeti e dei tiranni (...) costruisce un mondo di oggetti accentrato e dislocato attorno al soggetto, e pur possedendo una sua validità fenomenica è superata dalla conoscenza dei singoli oggetti in se stessi, nella loro realtà intrinseca ed individuale, si coglie attraverso i dati sensibili, ma per l'intervento di una facoltà interiore, che stabilisce un'affinità con le cose, avvicinandole ed al tempo stesso lasciandole sussistere nella loro pluralità essenziale". (G.Colli, *Essenzialità interiore frantumata in La natura ama nascondersi*, Adelphi, Milano, 1988, pp. 198-199).

⁶⁶ S. Weil, *Quaderni II*, a cura di G.Gaeta, Adelphi, Milano, 1985, p.288.

⁶⁷ G.Colli, *Dopo Nietzsche*, Bompiani, Milano, 1978. p.32.

realtà, ignorando la propria misura e chiudendosi in realtà alla possibilità di pervenire al contatto metafisico con la struttura necessaria e sottesa al reale, che rimane aliena ad ogni espressione discorsiva che l'oscurerebbe, ed a ogni cristallizzazione di un pensiero che pensasse di poterla cogliere in una rappresentazione unificante. Di qui spesso come già detto la contraddittorietà e l'oscurità del detto weiliano costitutivo del suo statuto di pensiero, del resto a questo sembra accennare Eraclito quando afferma che “la sapienza, non vuole e vuole essere chiamata con il nome di Zeus”⁶⁸.

Infine se logos e polemos si danno insieme producendo continuamente nuove congiunzioni sempre più complesse nelle quali via via si alternano “privazione e sazietà”⁶⁹, e cioè forme immobili e perfette relative all'equilibrio dei contrari prodotte dalla natura armonizzatrice del logos e deflagrazioni delle stesse suscitate dalla dispersione fenomenica del molteplice o dall'insoddisfazione delle potenze interiori dell'anima capaci di produrre l'unificazione stessa, alla ricerca di rappresentazioni più alte capaci di comporre qualità sempre più eterogenee, ciò che alla fine rimane di tale processo (“mutando riposa”⁷⁰) è l'insondabilità del noumeno, della radice comune delle individualità che risulta in ultimo come fondamento trascendente ed impenetrabile. L'unità dei contrari è dunque fondamento trascendente e “la sapienza è separata da tutte le cose”⁷¹.

Tornando ora al concetto di logos, Weil afferma che tale termine, preso dagli stoici greci da Eraclito, ha diversi significati, ma il principale è “legge quantitativa di variazione nelle apparenze secondo rapporti fissi e invarianti”⁷² che costituisce la necessità stessa. La necessità pur rappresentando ciò che è veramente costitutivo della realtà è però al tempo stesso intelligibile e non tangibile. La necessità è una legge, una forma che trascende i molteplici aspetti delle apparenze e che fa di tali aspetti altrimenti dispersi e disseminati, un oggetto, una cosa e non un fantasma. La legge sottesa al reale, il logos, è concepita come un invariante che in quanto fisso rende possibile le stesse variazioni quantitative nelle apparenze, le quali non risultano dunque prive di regolarità, ma anzi si manifestano come cose che hanno un corpo e che sono conoscibili proprio grazie al “numero”, al limite come lo gnomone che consente alla variazione dell'ombra di prodursi, visto il moto rotatorio del sole. Tale necessità essendo poi di per sé puramente condizionale, ha bisogno di un sostegno

⁶⁸ G.Colli, *La sapienza greca* III, Eraclito 14 [A 84], Adelphi, Milano, 1980, p.85.

⁶⁹ G.Colli, *La sapienza greca* III, Eraclito 14 [A 88], Adelphi, Milano, 1980, p.87.

⁷⁰ G.Colli, *La sapienza greca* III, Eraclito 14 [A 34], Adelphi, Milano, 1980, p.49.

⁷¹ G.Colli, *La sapienza greca* III, Eraclito 14 [A 17], Adelphi, Milano, 1980, p.33.

⁷² “Questa parola, *Logos*, presa dagli stoici greci che l'avevano a loro volta ricevuta da Eraclito, ha diversi significati, ma il principale è questa legge quantitativa di variazione che costituisce la necessità”.(Simone Weil, *La Grecia e le intuizioni precristiane*, Roma, Borla, 2008, pag.197).

per costituire la realtà stessa della creazione ed in questo senso sottopone alle sue leggi la materia, intesa come apeiron indeterminato ed illimitato di cui non possiamo avere nessuna cognizione, ma solo constatare che è qualcosa di soggetto a leggi quantitative di variazione, qualcosa di inscritto in rapporti di proporzionalità che suggeriscono la presenza di regolarità certe ed evidenti in tutta la realtà creata. Del resto il termine logos designa proprio la concatenazione, il rapporto. Questa necessità o logos che peraltro governa il mondo e riduce l'uomo e la sua volontà a fenomeni interamente sottoposti al suo dominio⁷³, per Weil è il nome stesso dell'oggetto del nostro più ardente amore, un amore che non esita a definire folle nella misura in cui si manifesta come consenso a ciò che può ridurre l'uomo ad una poltiglia informe, a una forza inesorabile coincidente con una concatenazione matematica di cause ed effetti. Proprio perché folle quel consenso è l'unica affermazione possibile di libertà da parte dell'uomo e coincide anche con quell'atomo soprannaturale che pur facendo parte della sua anima non appartiene a questo mondo. Tale amore per la necessità, per il logos, si rintraccia anche nell'amor fati degli stoici, è consenso alla legge inscritta nella materia fin dalla creazione del mondo attraverso la persuasione operata dal bene-Dio, quella legge che in Anassimandro operava la mediazione con il principio immutabile sul piano temporale riequilibrando le sorti delle insubordinazioni degli enti e del loro reciproco sopraffarsi, riproducendo l'equilibrio come esito di una serie di squilibri. Con Eraclito apprendiamo che quella legge, il logos, è il fondamento trascendente che abbraccia gli enti nella loro contesa di contrari senza per questo risolverli in modo definitivo in un'unità statica armoniosa definitiva, capace di eliminarne la pluralità⁷⁴. E' il tema della contesa dei contrari risolti in unità, anche se appunto tale unità lascerebbe comunque sussistere il molteplice come tale, il che conduce anche all'accettazione di tutte le manifestazioni della necessità fino all'indifferenza ai valori morali a imitazione della perfezione del Padre⁷⁵. L'amore per la necessità, per il logos, per Cristo, per Dio implica dunque l'assenza di scelta, infatti i contrari essendo in realtà individualità provenienti da un comune fondamento

⁷³ "Tutto ciò che striscia sulla terra, invero, dalle sferzate del dio è sospinto al pascolo". (G.Colli, *La sapienza greca* III, Eraclito 14 [A 83], Adelphi, Milano, 1980, p. 85).

⁷⁴ "Intendere questa unità come una nuova realtà comprensiva dei due termini antitetici: questi ultimi continuerebbero comunque a sussistere, dotati di una propria indipendenza che li lascia pensare anche a prescindere dalla realtà unificatrice". (G.Colli, *Essenzialità interiore frantumata* in *La natura ama nascondersi*, Adelphi, Milano, 1988, p. 201).

⁷⁵ "non vi sarebbe armonia se non vi fossero l'acuto e il grave, né vi sarebbero animali senza la femmina e il maschio, che sono contrari" (G.Colli, *La sapienza greca* III, Eraclito 14 [A 127], Adelphi, Milano, 1980, p.117-118); "bene e male sono la stessa cosa". (Ibid., Eraclito 14 [A 131] p.121); "il dio è giorno notte, inverno estate, guerra pace, sazietà fame".(Ibid., Eraclito 14 [A 91] p. 89); "Per Dio tutte le cose sono belle, buone e giuste. Gli uomini concepiscono le une come ingiuste, le altre come giuste".(Ibid., Eraclito 14 [A 119] p. 109)

trascendente, per quanto insondabile, non sono opposti, ma correlativi, entrando in un processo di trasformazione dinamica che li coinvolge reciprocamente così che “la guerra è legame”⁷⁶, “le cose fredde si riscaldano, il caldo si raffredda”⁷⁷, “la malattia rende piacevole e buona la salute”⁷⁸. Allo stesso modo occorre accettare anche il male inscritto nella necessità, perché solamente aprendo la nostra disponibilità alla contraddizione sempre più ampia potremo diventare reali, ma soprattutto essendo esposti e lacerati dalla contraddizione che poi intesse la stessa realtà, sperare di poter “risalire” al fondamento trascendente sotteso, perché è attraverso il conflitto che le cose in realtà si trasformano confondendo le proprie individualità riscoprendo la radice comune, lo *xunon*, e che si attua “il potere purificatore del gioco dei contrari”⁷⁹ ed è attraverso la contraddizione che dunque è possibile la decreazione con la quale paghiamo la colpa dell’esistenza e ristabiliamo quell’equilibrio della necessità, in fondo mai infranto, che è immagine di Dio al nostro livello. Del resto anche in Eraclito “è necessario che la giustizia sia la contesa”. Accettare il male ed entrare mediante un’azione non agente (l’assenza di scelta) nella disputa dei contrari, significa accettare il proprio posto all’interno della trama necessaria così come l’esistenza degli altri, vincendo dunque in modo soprannaturale la gravità della forza che richiede che ognuno usi il potere quando le circostanze lo permettono, si senta padrone della forza nelle circostanze in cui gli avvenga di comandare, cioè in definitiva di provare l’ebbrezza dell’oblio dei propri limiti, di credersi alieno nei confronti della sventura costitutiva della nostra condizione e superiore agli altri. Di nuovo è la *pleonexia* ad essere indicata come atteggiamento radicato nella colpa dell’esistenza, il desiderio di ingrandirsi, l’illusione che l’ente contrario possa essere sopraffatto e ciò possa condurre ad un accrescimento del proprio potere vitale ignorando che “con assalto improvviso, il fuoco sentenzierà su tutte le cose, e piomberà loro addosso divorandole”⁸⁰.

⁷⁶ “E se è necessario che la guerra sia concatenata, e la giustizia sia la contesa, e che tutte le cose sorgano secondo i vaticinii...(Ibid., Eraclito 14 [A 7] p.25.)

⁷⁷ Ibid., Eraclito 14 [A 108] p. 101.

⁷⁸ Ibid., Eraclito 14 [A 111] p. 103.

⁷⁹ S. Weil, *Quaderni I*, a cura di G.Gaeta, Adelphi, Milano, 1982,p.272.

⁸⁰ G.Colli, *La sapienza greca III*, Eraclito 14 [A 90], Adelphi, Milano, 1980, p. 89

La dottrina pitagorica all'origine della cultura greca

Il pensiero pitagorico rimane in larga parte un mistero e la Weil intende coglierne il messaggio profondo “esercitando una specie di divinazione”⁸¹, esercitandola, come lei stessa dice, dall’interno e cioè a partire dal nutrimento spirituale attinto dai testi studiati. Si tratta dell’atteggiamento conoscitivo che caratterizza in fondo l’intero incontro fra Weil e la filosofia greca, una conoscenza che può essere definita per connaturalità⁸², cioè per reminiscenza di alcune verità eterne sottratte al tempo, a partire dalla consapevolezza che tali verità siano presenti in noi e dunque conoscibili per partecipazione del nostro stesso intelletto con la grazia divina, dato che esso ne costituisce il riflesso. Da questa consapevolezza nasce anche il criterio che l’ha guidata ad indicare i testi di riferimento della sua interpretazione del pensiero pitagorico: due o tre frammenti di Filolao, un passo del *Gorgia*, due del *Filebo* e uno dell’*Epinomis* insieme ad alcune formule trasmesse da Aristotele o Diogene Laerzio e riconsiderando anche in senso pitagorico la formula di Anassimandro.

La tesi di fondo che indubbiamente caratterizza maggiormente l’interpretazione weiliana del pitagorismo greco è quella per cui “l’apparizione della geometria in Grecia è la più sfolgorante fra tutte le profezie che hanno annunciato il Cristo”⁸³. A partire infatti dall’altra nozione chiave del pensiero pitagorico, e cioè che ogni cosa creata ha un numero come simbolo e che è il numero a dar corpo alle cose e a renderle conoscibili, e considerando inoltre come risaputo che “nei Pitagorici l’uno è il simbolo di Dio”⁸⁴, la Weil nota una omologia che lega la relazione proporzionale esistente fra alcuni numeri che sono quadrati o seconde potenze e l’unità e altre affermazioni racchiuse nel *Teeteto* di Platone in cui si afferma che “è giusto chiunque sta al figlio di Dio quale il Figlio è a suo Padre. Senza

⁸¹ “Oggi si può scorgere qualcosa dal fondo del pensiero pitagorico solo esercitando una specie di divinazione, e non si può esercitare una tale divinazione che dall’interno, cioè se si è veramente attinta vita spirituale nei testi che si studiano” (Simone Weil, *La Grecia e le intuizioni precristiane*, Roma, Borla, 2008, pag.168)

⁸² “Detto questo, non si può restar sorpresi del fatto che la sua reminiscenza o conoscenza per connaturalità, di Platone, corrisponda puntualmente a quella dei Padri della Chiesa, e che ciò sia avvenuto certamente senza intenzione” (A. Del Noce, *Simone Weil, interprete del mondo di oggi*, saggio introduttivo in *L’amore di Dio*, Borla, Roma, 1979, p.21)

⁸³ S. Weil, *La Grecia e le intuizioni precristiane*, Borla, Roma, 2008, p.185

⁸⁴ *Ibid.*, p.174

dubbio questa identità di rapporti non è letteralmente possibile. Eppure la perfezione proposta agli uomini dev'essere qualcosa di simile, poiché in molte formule di san Giovanni le stesse parole sono reiterate per designare il rapporto dei discepoli con il Cristo e del Cristo con suo Padre. L'allusione alla formula matematica della proporzione è evidente⁸⁵. Weil è dunque convinta, facendo riferimento anche ad altre citazioni piuttosto esplicite sul legame esistente fra le nozioni matematiche e la divinità, che i passi sulla proporzione non siano riferibili esclusivamente alla matematica: Cristo è quella media proporzionale a cui i greci hanno pensato intensamente per secoli.

Bisognerà ora intendersi sul significato di Cristo come media proporzionale, poiché tale concetto è intimamente connesso ad un'altra nozione chiave del pitagorismo, e cioè il concetto di armonia o amicizia intesa come unione dei contrari. "L'amicizia è un'uguaglianza fatta d'armonia" è del resto la formula pitagorica citata da Diogene Laerzio. Cristo infatti è mediazione riguardo all'unione di Dio e dell'uomo, è dunque quell'elemento che rende possibile appunto l'unione dei contrari, infatti secondo il postulato di Filolao "le cose simili o della stessa radice non hanno alcun bisogno di armonia, quelle che non sono simili, né della stessa radice né dello stesso rango, è necessario che siano chiuse insieme sotto chiave da un'armonia capace di mantenerle in un ordine del mondo"⁸⁶. Si stabilisce così in modo piuttosto evidente come, nella lettura weiliana del pensiero greco visto come il frutto di un'unica rivelazione e dunque vibrante di un'intensa vita spirituale, le affermazioni di matrice pitagorica completino in modo compiuto i frammenti di Anassimandro e di Eraclito. Infatti l'ordine del mondo è quel principio rigorosamente geometrico che regola il cosmo di Anassimandro, un ordine cui pervengono necessariamente gli enti attraverso la loro stessa inevitabile insubordinazione riconfigurando l'equilibrio iniziale attraverso diverse altre rotture d'equilibrio e dunque ristabilendo sul piano temporale l'immagine statica dell'eternità, di fatto mai realmente mutata. Gli enti i quali non possono che presentarsi come contrari dal momento in cui hanno acquisito una determinazione separandosi dall'illimitato, nel loro continuo contrapporsi alludono in Eraclito ad una "trama nascosta" trascendente che sarebbe suprema giustizia da attuarsi attraverso il loro conflitto e nel loro trasformarsi perpetuo l'uno nell'altro. L'armonia pitagorica si iscrive in questo contesto come uguaglianza dei contrari e mediazione verso l'uno, come ciò che è capace di "chiudere insieme sotto chiave" le cose che non sono della stessa radice mantenendole così in un "ordine del mondo". In primo luogo il concetto di armonia viene applicato dalla Weil a

⁸⁵ Ibid., p.175

⁸⁶ Filolao, B 6 DK

Dio stesso accostando alla formula già citata di Diogene Laerzio, un'altra formula di Filolao : “L’armonia è l’unificazione a partire da un miscuglio. Essa è il pensiero comune di ciò che pensa separatamente”⁸⁷ anche tradotto con “il pensiero comune dei pensanti separati”⁸⁸. Infatti l’amicizia è in primo luogo quella fra Dio e Dio, soltanto in seguito è amicizia fra Dio e uomo e tra uomo e uomo. Dunque l’armonia è proporzione in quanto unione dei contrari in senso pitagorico. Nel comprendere come possa esserci armonia, unità, proporzione ed unione dei contrari in Dio, è necessario riflettere sulla limitazione della nostra condizione che ci impedisce di pensare a qualcosa che non sia l’implicazione di tre termini: il soggetto, l’oggetto ed il pensiero che rappresenta il contatto fra i due. Concepire Dio come uno significa concepirlo o come cosa, e allora non è atto, oppure come soggetto e allora ha bisogno di un oggetto, così la creazione sarebbe stata dettata dalla necessità e non sarebbe un atto d’amore. Invece per concepirlo come perfetto dobbiamo concepirlo come essente al tempo stesso soggetto e oggetto. Ma l’ “Io sono” per Dio vale anche quando Dio è oggetto, e quando è contatto del soggetto e dell’oggetto, ciò che Dio pensa è ancora un essere che pensa, dunque la dignità divina esige che quei tre termini siano ciascuno una Persona. Weil afferma che il dogma della Trinità è certo per l’intelligenza anche se essa non può comprenderlo. Possiamo cogliere così il carattere inconcepibile del pensiero perfetto. La Trinità è l’amicizia per eccellenza perché l’amicizia è uguaglianza perfetta di armonia come “ pensiero comune dei pensanti separati”, l’eguaglianza è tale fra uno e diversi e la prima coppia di contrari sono l’uno e i diversi, l’uno è così origine e composto, nel *Timeo* Platone chiama questa coppia lo Stesso e l’Altro.

La seconda coppia di contrari è quella tra creatore e creatura, nel linguaggio pitagorico questa opposizione si esprime come correlazione tra ciò che limita e ciò che è limitato: il principio di ogni limitazione è Dio, ciò che è illimitato, la materia inerte, riceve il limite dall’esterno, Dio crea mettendo in ordine la materia. Questi limiti sono qualcosa di analogo alla quantità, così si può dire che il limite è il numero, ed il numero è mediatore fra l’uno e l’illimitato. Deve quindi esserci in Dio anche un’armonia e un’amicizia non definita dal dogma della Trinità relativa al rapporto creatore creatura, bisogna che in Dio vi sia unità fra il principio creatore e ordinatore di limitazione e la materia inerte che è indeterminazione. Ma non può esservi in Dio relazione i cui termini non siano Persone così come il rapporto che li lega, e la materia inerte non pensa, dunque non può essere una persona. Le difficoltà

⁸⁷ S. Weil, *La Grecia e le intuizioni precristiane*, Borla, Roma, 2008, p.170 (Filolao, B 10 DK)

⁸⁸ *Ibid.*, 2008, p.181

sono risolte con il “passaggio al limite”, intersezione fra una persona e la materia inerte: un essere umano nel momento dell’agonia. Si ha la perfezione dell’armonia in senso pitagorico se lo schiavo agonizzante ridotto a materia a mala pena pulsante, e quindi ridotto a cosa è Dio, poiché si raggiunge il massimo di distanza e il massimo di unità. Questo momento di massima unione è il momento in cui il Figlio getta il grido eterno :”Mio Dio, perché mi hai abbandonato?”, definito da Weil come la perfezione incomprensibile dell’amore. Alla base di questa riflessione sul Cristo come mediatore prefigurata mediante allusioni nelle formule pitagoriche, bisogna porre l’idea di creazione in Weil che determina come effetto l’infinita distanza fra Dio e la creatura, una distanza che solo in quanto tale può divenire suprema amicizia ed armonia tramite il sacrificio di Cristo. Ciò spiega anche perché la presenza del male in questo mondo, invece di essere una prova contro l’esistenza di Dio, sia ciò che ce lo svela nella sua verità. “La creazione è da parte di Dio non un atto di espansione di sé, ma un ritrarsi, un atto di rinuncia. Dio insieme a tutte le creature è meno di Dio da solo. Egli ha accettato questa diminuzione. Ha svuotato di sé una parte dell’essere. Egli si è svuotato già in questo atto della sua divinità; per questo san Giovanni afferma che l’Agnello è stato sgozzato fin dalla creazione del mondo. Dio ha permesso che esistessero cose altre da Lui e di valore infinitamente minore”⁸⁹. “Dio fa esistere questo universo acconsentendo a non dominarvi, benché ne abbia il potere, e permettendo che in vece sua regni da una parte la necessità meccanica connessa alla materia, inclusa la materia psichica dell’anima, dall’altra l’autonomia essenziale alle persone pensanti”⁹⁰, autonomia che peraltro si risolve tutta nella possibilità di “acconsentire” al regno della necessità meccanica inscritta nella materia, infatti noi “siamo inchiodati al nostro posto, liberi soltanto dei nostri sguardi, sottomessi alla necessità (...) Dipende dagli uomini (...) tenere o no gli occhi rivolti a Dio attraverso le scosse”.⁹¹ Questo svuotamento di Dio della sua divinità ha permesso dunque la creazione lasciando provvidenzialmente⁹² che esistesse l’universo come qualcosa di materiale in cui dominasse incontrastata la necessità meccanica e dunque fosse ad una distanza infinita del Bene-Dio. “Soltanto la necessità cieca può gettare gli uomini all’estrema distanza possibile da Dio, accanto alla croce”⁹³. Dunque, come visto in precedenza, l’armonia, l’amicizia, l’amore sono prima di tutto individuabili nella Trinità, infatti “tra i termini uniti da questa

⁸⁹ S. Weil, *Forme dell’amore implicito di Dio in Attesa di Dio*, Adelphi, Milano, 2008, p.106

⁹⁰ *Ibid.*, p.118

⁹¹ S. Weil, *L’amore di Dio e la sventura in L’amore di Dio*, Borla, Roma, 1979, pp.169-170.

⁹² Infatti questo mondo è la porta chiusa, ma anche il passaggio, l’ostacolo che per il principio della leva o della bilancia può consentirci di “ascendere” e la croce è l’unica vera bilancia.

⁹³ *Ibid.*,p.170.

relazione di amore divino, c'è qualcosa di più che una vicinanza: c'è una vicinanza infinita, identità”⁹⁴. Un'identità che è qualcosa di certo per l'intelligenza anche se essa non può comprendere come sia possibile per una Persona-soggetto consistere in una unità in cui si diano contemporaneamente altre persone che sono il suo oggetto e la sua relazione all'oggetto, proprio perché a causa della caduta gli uomini vivono in una dimensione caratterizzata dalla divisione di soggetto ed oggetto, di interno ed esterno, in un livello ontologico contraddistinto dall'apparenza, in funzione del fatto che quella divisione andrebbe letta come una tensione simbolica in vista di una ricomposizione del legame con Dio, dunque posta in relazione con altro, come ciò che rimanda ad altro e non considerata come dato assoluto. Oltre a tale identità in seguito però, a causa della creazione, c'è anche una distanza infinita fra Dio e Dio, “in seguito però a causa della creazione, dell'incarnazione e della passione, c'è anche una distanza infinita. La totalità dello spazio, la totalità del tempo interpongono il loro spessore e pongono una distanza infinita tra Dio e Dio.”⁹⁵ Ma il legame definito armonia, amicizia, rapporto (logos) è soprattutto amore e tale amore è un legame “che annulla la distanza e trionfa della separazione infinita”⁹⁶. D'altronde ogni rapporto di amicizia, se esso è veramente tale, ha due forme di manifestazione: l'incontro e la separazione. Dunque anche la separazione, anche il grido di abbandono in cui crede di trovarsi Cristo è una forma di amore e di legame. Anzi il momento supremo della Passione è per la Weil il momento di massima unione in cui la perfezione suprema dell'amore si esprime proprio nella misura in cui ciò che è posto ad una infinita distanza, ciò che ha una radice affatto diversa, ciò con cui è impensabile la relazione, è invece tenuto insieme dall'armonia, poiché la perfezione dell'armonia è quella “in cui si trova tra i contrari il massimo di distanza e il massimo di unità”⁹⁷, così il grido di Cristo sulla croce “è l'amore che trascende ogni conoscenza”.⁹⁸ Scrive la Weil: “Nei rapporti fra Dio e l'uomo, l'amore è il più grande possibile. E' grande come la distanza che dev'essere superata. Perché l'amore sia il più grande possibile, la distanza è la più grande possibile”.⁹⁹ La stessa lacerazione che è all'origine del mondo in quanto Dio ha rinunciato a sé, è solo un atto d'amore, per questo nella creazione non c'è alcuna finalità, ma solo obbedienza alla legge necessaria, al meccanismo cieco della necessità che tuttavia è croce per noi, ed in quanto tale nostra unica

⁹⁴ Ibid.,p.171.

⁹⁵ Ibid.,p.171.

⁹⁶ Ibid.,pp.171-172.

⁹⁷ Simone Weil, *La Grecia e le intuizioni precristiane*, Borla, Roma, 2008, p.184.

⁹⁸ Ibid.,p.184.

⁹⁹ S. Weil, *L'ombra e la grazia*, Bompiani, Milano, 2007, p.163.

speranza poiché ha una funzione mediatrice, quella di far “entrare nell’anima di una creatura finita l’immensità della forza cieca, brutale e fredda”¹⁰⁰ fino ad aprire “un passaggio nella creazione, perforando lo spessore dello schermo che separa l’anima da Dio”.¹⁰¹ L’atto della creazione si riflette, per così dire, nel momento della Passione con il quale “Dio stesso è andato, dato che nessun altro avrebbe potuto farlo, alla distanza massima, la distanza infinita. Questa distanza infinita fra Dio e Dio, strappo supremo, dolore a cui nessun altro è paragonabile, meraviglia dell’amore, è la crocefissione”.¹⁰² Distanza e identità, l’uomo è ciò che lacera e pone ad un’estrema distanza Dio da se stesso, “nel nostro essere Dio è lacerato”¹⁰³, noi “siamo la crocefissione di Dio”¹⁰⁴, la crocefissione è il punto di intersezione nudo e privo di orpelli, di immaginazione, in cui un essere pensante è inchiodato allo spazio tempo, l’impossibilità di un movimento verticale considerato esattamente come tale è tuttavia contemplato con assiduità all’interno di un orizzonte privo di speranza, un’anima capace di volgere il suo sguardo e di orientarlo verso ciò che è nulla e di amare la propria fine è nel contempo schiacciata dal peso inflessibile della necessità. “Iddio è crocefisso dal fatto che esseri finiti, sottoposti alla necessità, allo spazio e al tempo, pensano. Sapere che, come essere pensante e finito, io sono Iddio crocefisso”.¹⁰⁵ Per quanto ogni cosa creata ed ogni essere in quanto tale si siano allontanati dal principio ponendosi da lui ad una distanza infinita, essi appartengono a Dio, sono la sua lacerazione voluta per amore, in un atto di sacrificio della propria pienezza dispiegando la sua potenza paradossalmente e per noi poco comprensibilmente in un atto di impotenza. Il rapporto fra Dio e uomo, la loro “amicizia” è qualcosa che si pone con la loro stessa abissale separazione, ed il dolore e l’amore che entrambi provano per l’ “altro”, la stessa lacerazione che ne media il rapporto è la prova del loro modo specifico di convenire ad unità. In qualche modo è Dio stesso che attraverso di noi paga il prezzo per aver acconsentito alla creazione del mondo, da qui la compartecipazione di Dio della tragedia dell’uomo ed il fatto che “il segreto della nostra parentela con Dio deve essere cercato nella nostra mortalità”.¹⁰⁶ L’atto d’amore della creazione è detto “folle” dalla Weil proprio nella misura in cui sottintende la rinuncia a sé, la privazione volontaria della propria divinità, mediante un atto inspiegabile per la ragione e quasi diremmo contro natura, mentre in realtà di tratta della manifestazione della sorgente

¹⁰⁰ S. Weil, *L’amore di Dio e la sventura* in *L’amore di Dio*, Borla, Roma, 1979, pp.181.

¹⁰¹ *Ibid.*, p.182

¹⁰² *Ibid.*, p.186

¹⁰³ S. Weil, *L’ombra e la grazia*, Bompiani, Milano, 2007, p.163.

¹⁰⁴ *Ibid.*, p.163

¹⁰⁵ *Ibid.*, p.161

¹⁰⁶ *Ibid.*, p.161

stessa della ragione e di ogni legge di natura. La media proporzionale pitagorica come principio armonico di convergenza di ciò che è massimamente diverso rappresenta insomma per la Weil una prefigurazione del misterioso significato della croce come punto di passaggio “impossibile” e di intersezione fra dimensioni assolutamente contraddittorie¹⁰⁷, tuttavia tenute insieme in un modo, l’Incarnazione, che per noi può essere solo motivo di meraviglia e di contemplazione. Deve rimanere impossibile e tuttavia certo. Consideriamo infatti che per la pensatrice “l’impossibile è la porta verso il sovrannaturale. Si può soltanto bussare, a quella porta. Chi apre è un altro”.¹⁰⁸

Ora passando ad interessarci dell’amicizia fra uomo ed uomo, va considerato che ogni forma di amicizia e di amore vibra della stessa follia d’amore con cui l’universo è stato istituito e continua ad essere “tenuto sotto chiave” in un’unità. Weil infatti ci mostra come nella vera amicizia e nel vero amore si tratti in realtà di far manifestare un principio soprannaturale capace di vincere la forza di gravità e la pesantezza che caratterizza l’azione umana, e che ciò sia molto raro e addirittura quasi impossibile che avvenga. Anzi l’impossibilità della realizzazione di tali desideri di unione tipici ad esempio degli amanti i quali desiderano “di amarsi al punto di entrare l’uno nell’altro e diventare un solo essere”¹⁰⁹, “è il marchio della nostra destinazione, e appena non speriamo più di realizzarli divengono per noi buoni”¹¹⁰. L’impossibilità di tale desiderio è da un lato il segno del nostro bisogno di tornare in amicizia con Dio, dunque è il sentimento della parte che si sente indirizzata a rientrare nel tutto, infatti “il desiderio di amare in un essere umano la bellezza del mondo è essenzialmente desiderio dell’Incarnazione”¹¹¹, dall’altro diviene per noi buono nel momento in cui rimettiamo la sua realizzazione a qualcosa che non è di questo mondo, appunto il bene, e che implica la rinuncia a sé e alla prima persona singolare. Infatti “nulla di ciò che esiste è assolutamente degno di amore. Bisogna quindi amare ciò che non esiste(...). Metter la propria vita in ciò che non si può affatto toccare. E’ impossibile. E’ una morte. E questo bisogna. (...) il consenso incondizionato al bene che non possiamo e che non potremo mai rappresentarci è puro bene e produce solo bene, e basta che duri perché, alla fine, l’anima intera sia soltanto bene.”¹¹² Il desiderio di bene puro e dunque assolutamente

¹⁰⁷ Di fatto la croce rappresenta certo il legame dell’uomo con Dio, ma anche la natura contraddittoria dell’uomo stesso, infatti “Siccome siamo creature siamo contraddizione: perché siamo Dio e, al tempo stesso, infinitamente altro da Dio” (Ibid., p.174)

¹⁰⁸ Ibid., p.175

¹⁰⁹ S. Weil, *L’amore di Dio e la sventura* in *L’amore di Dio*, Borla, Roma, 1979, pp.171.

¹¹⁰ S. Weil, *L’amore di Dio e la sventura* in *Attesa di Dio*, Adelphi, Milano, 2008, pp.180.

¹¹¹ S. Weil, *Forme dell’amore implicito di Dio* in *Attesa di Dio*, Adelphi, Milano, 2008, p.130

¹¹² S. Weil, *L’ombra e la grazia*, Bompiani, Milano, 2007, pp. 198-199.

trascendente e privo di rappresentazione che avvertiamo in noi non è dunque finzione, l'errore che invece facciamo è quello di rappresentarcelo, perché ogni nostra rappresentazione riduce al nostro livello ciò che invece è da considerare come reale ma impossibile, combinando così bene e male. L'oblio della differenza fra il bene e la necessità è dunque sempre alla base della nostra mancata conversione, della nostra impazienza che ci impedisce di rimanere in attesa sostenendo l'apertura di un vuoto determinato dalla nostra rinuncia all'io psicologico e ai cosiddetti "animali dell'io"¹¹³, senza essere tentati di colmarlo con le false rappresentazioni del bene prodotte sul piano della necessità da ciò che i più ritengono bene, dalle tendenze del collettivo svincolate da ogni trascendenza. Amare veramente il prossimo sottintende sempre l'intermediazione di elementi soprannaturali, infatti "in qualunque punto dello spazio e del tempo si trovino due veri amici, cosa estremamente rara, il Cristo è fra loro (...) ogni amicizia vera passa per il Cristo"¹¹⁴. "Nell'amore vero non siamo noi ad amare gli sventurati in Dio, è Dio in noi che li ama"¹¹⁵. "Colui che vedendo un infelice trasporta in lui il suo essere, fa nascere in lui per amore, almeno per un momento, un'esistenza indipendente dall'infelicità(...) Trasportare il proprio essere in un infelice significa assumere, per un momento, la sua infelicità, assumersi quindi volontariamente ciò la cui essenza consiste nell'essere imposto per costrizione e contro la volontà. E' una cosa impossibile. Solo Cristo l'ha fatto. Soltanto Cristo può farlo, e gli uomini di cui Cristo occupa tutta l'anima. Costoro, trasferendo il proprio essere nell'infelice che soccorrono, mettono in lui non tanto il loro essere, perché essi non ne hanno più, quanto Cristo stesso".¹¹⁶ L'impossibilità dell'amore per il prossimo e dell'amicizia fra gli uomini si giustifica in base al loro soggiacere inevitabile alla pesantezza e alla necessità cieca della loro materia e della parte inferiore della loro anima¹¹⁷, che ne costituisce comunque la parte maggiore e che per Weil va a comporre insieme al corpo la parte naturale dell'uomo, definita "materia corporale psichica", mentre la parte superiore è una particella infinitesimale di lui e non appartiene a questo mondo.¹¹⁸ E' da precisare che di fatto gli

¹¹³ Con questa espressione Weil definisce tutto ciò che nella vita psichica si pone in modo ossessivo ed istintivo al centro dell'attenzione dell'io essendo espressione della parte inferiore dell'anima, fatta di vita vegetativa. Tali animali dell'io devono essere dominati attraverso l'addestramento imposto attraverso il corpo dalla parte superiore dell'anima. Cfr. G. Di Nicola A. Danese, *Abitare la contraddizione*, Edizioni Dehoniane, Roma, 1991, pp. 306-307.

¹¹⁴ S. Weil, *La Grecia e le intuizioni precristiane*, Borla, Roma, 2008, p.190.

¹¹⁵ S. Weil, *Forme dell'amore implicito di Dio in Attesa di Dio*, Adelphi, Milano, 2008, p.112.

¹¹⁶ S. Weil, *L'amore di Dio e la sventura in L'amore di Dio*, Borla, Roma, 1979, pp.195.

¹¹⁷ "In coloro che amano Dio, persino in coloro che sono perfetti, la parte naturale dell'anima è sempre interamente sottomessa alla necessità meccanica" (S. Weil, *La Grecia e le intuizioni precristiane*, Borla, Roma, 2008, p.206.)

¹¹⁸ "La necessità matematica è mediatrice tra tutta la parte naturale dell'uomo, che è materia corporale psichica, e la particella infinitesimale di lui che non appartiene a questo mondo (...) Essa è all'intersezione dei due mondi". (Ibid., p.195.)

uomini sono della stessa specie, appartengono alla stessa radice, quindi la definizione pitagorica dell'amicizia non si applicherebbe in realtà al loro caso. Tuttavia Dio ha consentito, fra le altre cose, che l'uomo immaginasse di essere al centro del mondo, e tale immaginazione illusoria costituisce per l'uomo la "divinità immaginaria" di cui, egli dovrà svuotarsi corrispondendo così alla rinuncia di Dio nell'atto della creazione per attraversare a sua volta la distanza infinita che lo separa da Dio, conformandosi alla sua stessa follia d'amore. Dunque gli uomini pur essendo della stessa radice, "non sono tali nel loro pensiero. Per ogni uomo lui stesso è io, e gli altri sono gli altri".¹¹⁹ "Ogni uomo immagina di essere al centro del mondo. L'illusione prospettica lo situa al centro dello spazio; un'illusione analoga falsa in lui il senso del tempo; e un'altra illusione simile fa sì che l'intera gerarchia dei valori gli si disponga tutt'intorno".¹²⁰ Per via di questa illusione prospettica i rapporti naturali fra gli esseri umani sono immancabilmente regolati secondo Weil dalle formule che Tucidide fa pronunciare agli Ateniesi impegnati nella guerra contro Sparta nell'occasione in cui vollero costringere gli abitanti dell'isola di Melo a schierarsi al loro fianco: "Considerata la natura dello spirito umano, si esamina ciò che è giusto solo quando da entrambe le parti c'è uguale necessità. Ma nel caso ci siano un forte e un debole, ciò che è possibile viene imposto dal primo e accettato dal secondo".¹²¹ Di fatto solamente quando due esseri umani si trovano in condizioni tali per cui nessuno dei due sia sottomesso all'altro ed ognuno abbia bisogno dell'altro in egual misura, accade che essi riconoscano nell'altro qualcuno che pensa in prima persona cessando quindi in qualche modo di mettersi al centro dell'universo. Ma in questo caso si tratta di "una giustizia senza amicizia"¹²², non è stata infatti necessaria alcuna opera di mediazione "soprannaturale", alcun "passaggio al limite", alcuna rinuncia a sé, "la giustizia si attua come un fenomeno naturale"¹²³, è un patto opportunistico dettato dall'uguaglianza delle forze in campo, l'accordo ne scaturisce per un meccanismo naturale e non implica alcuna forma di armonia, alcuna unione fra contrari. Gli Ateniesi non ne fanno una questione di giustizia, sanno ancora che chi è forte non è detto che sia giusto come invece, afferma la Weil, crederanno gli Ebrei e i Romani, parlano semplicemente di ciò che è possibile: "Noi crediamo, riguardo agli dèi, e siamo certi riguardo agli uomini, che sempre, per una necessità di natura, ciascuno comanda ovunque ne abbia il potere. Non siamo noi ad aver stabilito una simile legge, né siamo i primi ad applicarla; l'abbiamo trovata già istituita,

¹¹⁹ S. Weil, *La Grecia e le intuizioni precristiane*, Borla, Roma, 2008, p.187.

¹²⁰ S. Weil, *Forme dell'amore implicito di Dio in Attesa di Dio*, Adelphi, Milano, 2008, p.118.

¹²¹ Tucidide, *La guerra del Peloponneso*, V, 89.

¹²² S. Weil, *La Grecia e le intuizioni precristiane*, Borla, Roma, 2008, p.187.

¹²³ *Ibid.*, p.187.

e la manteniamo come se dovesse durare per sempre; e per questo l'applichiamo. Sappiamo bene che anche voi, come tutti gli altri, una volta giunti allo stesso grado di potenza agireste allo stesso modo".¹²⁴ E' una necessità naturale, una necessità meccanica che chi ha il potere di farlo in una determinata circostanza, il forte, comandi sul debole realizzando il suo volere "fino all'estremo limite del possibile".¹²⁵ In questo caso non c'è da trovare accordo fra due volontà, perché il debole non ha nessuna volontà, è ridotto a materia, ha perso la sua anima ed è come una cosa di cui il forte può disporre a piacimento. Dinamiche queste ampiamente approfondite dalla Weil nel saggio sull'*Illiade*. La giustizia, cioè l'armonia fra contrari qui intesi come uomini ancora identificati con la loro "divinità immaginaria" e dunque capaci di sentirsi al centro del mondo, di leggere l'universo attraverso la loro illusoria prima persona singolare e di concepire i loro simili come frammenti insignificanti dispersi ai confini dell'universo, è quindi una virtù soprannaturale che in un rapporto di forze ineguali "consiste nel comportarsi esattamente come se vi fosse uguaglianza".¹²⁶ "Chi tratta da uguali coloro che il rapporto di forze pone su un piano inferiore fa loro veramente dono di quella qualità di esseri umani di cui la sorte li aveva privati (...)riproduce così nei loro confronti la generosità originaria del creatore"¹²⁷, ovviamente nei limiti di ciò che possibile a una creatura. Affinché sia possibile la giustizia intesa come armonia di contrari, e cioè vi sia amicizia soprannaturale tra quell'essere che si è posto al centro del mondo e l'altro che invece dalla sua ottica è un piccolo frammento insignificante, è dunque necessario purificarsi dalle illusioni prospettive dell'io, dagli inganni della prima persona singolare, "riconoscere che nulla nel mondo è il centro del mondo, che il centro del mondo è fuori del mondo, che nessuno e nulla quaggiù ha il diritto di dire io".¹²⁸ Tale rinuncia è atto speculare a quello di Dio, il quale è dunque modello da imitare: la mediazione fra il visibile e l'invisibile, l'eterno e la dimensione temporale, il divino e l'umano, l'a-dimensionale e lo spazio-tempo, si realizza essenzialmente come rinuncia reciproca alla propria divinità (reale per Dio, immaginaria per l'uomo) con un folle atto d'amore che è la manifestazione di una conoscenza superiore. "Attraverso l'atto creatore Egli ha negato se stesso, così come il Cristo ha prescritto a noi di negare noi stessi. Dio si è negato in nostro favore per dare a noi la possibilità di negarci a nostra volta per Lui".¹²⁹ Questa rinuncia a sé è già amore di Dio

¹²⁴ Tucidide, *La guerra del Peloponneso*, V, 105.

¹²⁵ S.Weil, *Forme dell'amore implicito di Dio in Attesa di Dio*, Adelphi, Milano, 2008, p.103.

¹²⁶ Ibid., p.104.

¹²⁷ Ibid., p.105.

¹²⁸ S. Weil, *La Grecia e le intuizioni precristiane*, Borla, Roma, 2008, p.188.

¹²⁹ S.Weil, *Forme dell'amore implicito di Dio in Attesa di Dio*, Adelphi, Milano, 2008, pp.106-107.

che si manifesta come amore del prossimo debole e sventurato, proprio perché l'amore, l'amicizia, l'armonia sono tali come unione fra i contrari, e lo sventurato è appunto privato della sua anima e della persona umana, “ è soltanto un poco di carne nuda, inerte e sanguinante sul ciglio di un fossato, di cui nessuno sa nulla. Coloro che passano vicino a questa cosa la scorgono appena, e pochi minuti dopo non se ne ricordano più”.¹³⁰ L'uomo che fa attenzione a questo “poco di carne nuda”, rinuncia a sé, compie un atto contro la sua stessa natura poiché si priva di se stesso, cioè compie volontariamente un atto che secondo le leggi naturali potrebbe solo subire involontariamente, infatti “accetta di diminuirsi concentrandosi in un dispendio d'energia che è diretto non ad accrescere il suo potere, ma solo a conferire esistenza a un altro essere, indipendente da lui. Per di più, volere l'esistenza dell'altro equivale a trasferirsi in lui per simpatia, e di conseguenza significa condividere il suo stato di materia inerte”.¹³¹ Questa operazione è contronaturale, “ci si offre come riscatto per l'altro”¹³², si compie un atto che non è rivolto al proprio accrescimento, che si libera dalla legge meccanica e necessaria che pretende che il forte imponga la sua volontà fino ai limiti del possibile, ci si riconosce nel debole privato di sé, ridotto a cosa, ad “acqua”, cioè a materia indeterminata, ci si riconosce in lui perché si conosce l'infelicità e la sventura, o per lo meno non si interpone la menzogna o l'illusione di fronte al volto dell'infelicità. Colui che fa attenzione allo sventurato che è ridotto a materia inerte lo “vede” perché sa che la condizione umana è soggetta ad un'estrema vulnerabilità, che il nostro essere è aperto ad una fragilità costitutiva e che improvvisamente tutto ciò che siamo illusoriamente, può essere travolto. Sa che la possibilità della sventura è fattore essenziale della nostra condizione, che la miseria del nostro stato è la nostra verità, anche se a ciò non pensiamo quando le cose sembrano andare bene, sa che “la totalità della necessità (...) può, in alcune circostanze, concentrarsi sull'atomo che noi siamo e polverizzarlo totalmente”.¹³³ Del resto “non si può guardare l'infelicità in faccia e da vicino con un'attenzione ferma e sicura se non si accetta la morte dell'anima per amore della verità”¹³⁴, che significa in realtà “riconoscere la verità secondo cui essa è una cosa morta, una cosa analoga alla materia (...) essa è acqua”.¹³⁵ Ecco perché amare il prossimo sventurato significa negare se stessi, lo si può vedere ed amare solo nella misura in cui si sia già compreso che la distanza che lo separa da

¹³⁰ Ibid., pp. 107-108.

¹³¹ Ibid., p.108.

¹³² Ibid., p.108.

¹³³ S. Weil, *L'amore di Dio e la sventura in L'amore di Dio*, Borla, Roma, 1979, pp.186.

¹³⁴ Ibid., p.191.

¹³⁵ Ibid., p.191.

sé è puramente apparente, anche se ciò non significa che non esista, ma semplicemente che le leggi meccaniche naturali (che nel caso dell'anima umana sono principio di pesantezza morale spingendo verso il basso, cioè verso una conferma delle idee collettive che valorizzano la forza ed il prestigio sociale verso il totale oscuramento del soprannaturale e della distanza esistente fra il bene e la necessità) ci spingono a rifuggire dall'infelicità "così irresistibilmente quanto un animale fugge la morte"¹³⁶ impedendoci di cogliere la verità¹³⁷, di acconsentire alla necessità, atto che, pure, sarebbe la nostra salvezza, tanto quanto la fragilità che determina in noi, vero intermediario capace di schiudere "la porta" che ci separa da Dio. La rinuncia all'io è la rinuncia a pensare in prima persona il che, come abbiamo visto, significa rinunciare alla propria lettura dell'universo, acconsentire alla nullità del proprio stato, coincidere esattamente con la propria vocazione, cioè con "il nome con cui Dio (ci) ha chiamati dall'eternità"¹³⁸, si realizza nel momento in cui si ripone il proprio tesoro non più in se stessi, in ciò che si pensa, si crede, si spera, si conosce, ma lo si rimette "nelle mani del Padre nostro, che è nel segreto".¹³⁹ Coloro che realizzano questa forma di armonia nell'unione dei contrari fra uomo e uomo, vibrano della stessa follia d'amore che ha prodotto con la creazione la lacerazione fra Dio e Dio, quindi della stessa follia che li ha prodotti e che si fa spazio quasi attraverso di loro nel momento in cui consentono a ritirarsi restituendo ciò che in alcun modo è loro. Essi non sono più un io, ma il punto di intersezione fra la materia inerte ed il soffio dello Spirito Santo, fra la natura e Dio, fra l'acqua e il fuoco, il puro punto di contatto e di mediazione fra la pesantezza ed il movimento ascendente della Grazia. "Nel momento in cui consentiamo all'obbedienza, noi siamo generati d'acqua e spirito. Siamo da quel momento un essere composto unicamente di spirito e d'acqua".¹⁴⁰ La mediazione è dunque un atto d'amore sacrificale che si compie varcando una distanza infinita, una infinita separazione che è stata posta per essere colmata da quello stesso amore divino che l'ha creata rinunciando ad essere tutto. Che questa separazione sia avvertita come tale, sia sofferta fino in fondo anche come strazio del corpo, è un bene, perché significa che si ha fame di ciò che è oltre, che si ama, che si desidera tornare a Dio. Che questa separazione assuma alla fine, così come per Cristo, la dimensione della sventura fino al sentimento dell'abbandono a causa dell'assenza di Dio è un bene, perché "Dio non può

¹³⁶ Ibid., p.162.

¹³⁷ Dovremmo in questo prendere ad esempio l'universo che si configura come "un'immensa massa d'obbedienza cieca", la materia inerte che obbedisce aderendo perfettamente alla necessità nonostante la sua consistenza grazie alla sua fluidità, esattamente come l'acqua.

¹³⁸ Ibid., p.192.

¹³⁹ Ibid., p.192.

¹⁴⁰ S. Weil, *La Grecia e le intuizioni precristiane*, Borla, Roma, 2008, p.207.

essere perfettamente presente a noi, a causa della carne. Ma può diventare quasi perfettamente assente nell'infelicità estrema".¹⁴¹ La sventura diviene allora come un chiodo la cui punta è applicata al centro dell'anima, "è una meraviglia della tecnica divina. E' un dispositivo semplice e ingegnoso che fa entrare nell'anima di una creatura finita l'immensità della forza cieca, brutale e fredda".¹⁴² In quel momento l'anima si trova inchiodata veramente al centro dell'universo, che non è un centro spazio temporale, non è nel mezzo dell'universo, ma è fuori dello spazio e del tempo, quindi si è completamente spogliata del suo io illusorio ponendo il proprio centro in Dio attraverso l'unico punto di contatto metafisico possibile che è quello fra l'anima e la cieca necessità, traccia quest'ultima dell'obbedienza a Dio di tutto quanto è materiale anche se posto ad una distanza infinita, ma per essere vinta dallo stesso amore che l'ha resa possibile. Ma la mediazione si compie per il fatto che quest'anima "inchiodata al centro dell'universo", sbalottata totalmente dalla sventura e dalla necessità, orienta tuttavia il suo sguardo verso il bene, colmando così la distanza infinita esistente fra il necessario ed il bene attraverso il dolore del suo stesso sacrificio a cui acconsente tuttavia con amore soprannaturale. "L'uomo, la cui anima rimane orientata verso Dio, mentre è trafitta da un chiodo, (...) si trova nel punto di intersezione fra creazione e Creatore: questo punto d'intersezione è il punto d'incontro dei due bracci della croce".¹⁴³ Il Cristo ed il momento sublime della Passione, il grido del Cristo ed il silenzio del Padre, realizzano l'armonia più alta capace di costituire la chiave che tiene insieme l'universo, è il momento della massima distanza della lacerazione fra Dio e se stesso, del massimo amore, costituiscono la "dimensione" entro la quale l'intero creato può distendersi ed ogni cosa può essere "tenuta insieme" in quanto viene misurata da Dio in relazione alla distanza che da Lui la separa e alla relazione con Lui che la tiene "concatenata". Il silenzio di Dio paradossalmente lo conferma nella sua presenza segreta quaggiù, perché l'unica risposta che potremmo ascoltare sarebbe creata da noi stessi per la nostra consolazione. Inoltre l'assenza di risposta conferma che non c'è stato il potere di fabbricarla, cioè che la sventura ha raggiunto il suo grado specifico, il suo obiettivo, che è precisamente quello di condurre al limite estremo la natura umana, fino al punto in cui dopo aver invocato una risposta e cercato una finalità in questo mondo, essa sia condotta a far cadere tutte le sue illusioni e a toccare finalmente il vuoto, la caduta di ogni speranza, di ogni vana rappresentazione e attaccamento alle cose e anche alla stessa idea di Dio. Se saprà sostenere

¹⁴¹ S. Weil, *L'amore di Dio e la sventura* in *L'amore di Dio*, Borla, Roma, 1979, p.172.

¹⁴² S. Weil, *L'amore di Dio e la sventura* in *L'amore di Dio*, Borla, Roma, 1979, p.181.

¹⁴³ *Ibid.*, p.182.

lo sguardo su quel vuoto che è perfetta assenza di Dio, purificazione completa del creato dalla stessa presenza di sè, e nel contempo non rinunciare ad amare l'invisibile nulla di cui comunque possiede la certezza, l'impossibile considerato certo in quanto tale, "le accadrà un giorno non di udire una risposta (...) ma il silenzio stesso come qualcosa di infinitamente più colmo di significato di quanto non sia alcuna risposta, come la stessa parola di Dio".¹⁴⁴

L'ultima forma d'armonia è quella che concerne le cose, quindi anche l'uomo se si esclude la facoltà di libero consenso che è l'unica parte infinitesimale dell'anima che non appartiene a questo mondo. Tale ricerca di mediazione non costituisce però un'amicizia perché non implica la relazione fra persone. I contrari a cui ci si riferisce infatti sono Dio e la materia inerte, ciò che limita e l'illimitato. Il mediatore è il limite, la rete dei limiti che regge tutte le cose in un unico ordine. E' il numero che dà un corpo alle cose e lo fa rendendo le cose conoscibili conformemente all'essenza dello gnomone: lo gnomone infatti è un invariante che determina con la sua fissità un gruppo di variazione. E' il numero a dare alle cose un corpo, ci si aspetterebbe una forma, mentre invece ci si rende conto che è il contatto con una necessità intelligibile a produrre la differenza fra la percezione del reale e l'illusione, e la necessità ci appare come un insieme di leggi di variazione determinate da rapporti fissi. Ma la necessità è intelligibile, non tangibile e da qui il mistero del sentimento di realtà e della sua armonia segreta. È la fissità di una forma trascendente a produrre delle apparenze variate: girando attorno ad una scatola nessuna delle apparenze variate hanno forma di cubo, ma è tale forma di cubo per chi gira attorno alla scatola a determinare la variazione delle forme apparenti. In realtà non vediamo mai un cubo, ma crediamo di vederlo ed è grazie a questa immagine sintetica puramente intelligibile e non percettiva che conosciamo che l'oggetto è una cosa.

La realtà dell'universo non è per noi che la necessità, la cui natura è come quella dello gnomone e che ha bisogno di un sostegno, altrimenti sarebbe pura astrazione, il sostegno non può essere conosciuto, è l'apeiron, l'essenza madre di tutte le cose, l'acqua ne è l'immagine migliore, la materia che per noi è ciò che è sottoposto alla necessità e cioè alla

¹⁴⁴ S. Weil, *La Grecia e le intuizioni precristiane*, Borla, Roma, 2008, p.210. Riguardo al silenzio di Dio come risposta infinitamente più eloquente di qualunque altra, ci si può riferire all'esperienza raccontata dalla Weil nell'*autobiografia spirituale* in seguito alla recita quotidiana del Pater in greco. Ella scrive infatti che "talora già le prime parole strappano il mio pensiero dal mio corpo per trasportarlo in un luogo fuori dello spazio, dove non c'è né prospettiva né punto di vista. Lo spazio si apre. All'infinità dello spazio ordinario della percezione si sotituisce un'infinità alla seconda o talvolta alla terza potenza. Nello stesso tempo quest'infinità d'infinità si riempie da parte a parte di silenzio, un silenzio che non è assenza di suono, bensì oggetto di una sensazione positiva, più positiva di quella di un suono. I rumori, se ve ne sono, giungono a me solo dopo aver attraversato quel silenzio. (S. Weil, *L'autobiografia spirituale in Attesa di Dio*, Adelphi, Milano, 2008, pp.32-33.)

legge quantitativa di variazione delle apparenze, non ne sappiamo altro. Il corpo dell'oggetto dunque è costituito dai rapporti di quantità che sostengono la parte di gnomone. Là dove non c'è quantità propriamente detta, vi è qualcosa di analogo.

Il limite mediatore è dunque il numero, la necessità matematica è mediatrice tra tutta la parte naturale dell'uomo, che è materia corporale psichica, e la particella di lui che non appartiene a questo mondo. L'uomo è schiavo delle forze della natura che lo superano infinitamente, quella forza è la necessità. L'intelligenza invece è all'intersezione fra i due mondi, è come lo sguardo con l'oggetto contemplato, mentre la facoltà che davvero non appartiene all'altro mondo è quella del consenso.

L'origine della geometria stessa sarebbe da individuare secondo la Weil in una problematica legata al problema della ricerca della mediazione teologica. Partendo dal presupposto che la preoccupazione dei Pitagorici fosse quella di assimilare all'unità tutti i numeri, cioè ricondurre i contrari all'armonia realizzata da processi di mediazione e che tale ricerca non fosse animata da intenti esclusivamente matematici ma soprattutto mistico-religiosi, Weil osserva che accanto ai numeri che rappresentano la giustizia perfetta perché sono in relazione con l'uno attraverso una media proporzionale, cioè i numeri che sono potenze alla seconda e che vengono chiamati quadrati perfetti, ci sono tutti gli altri che non sono quadrati perfetti e che sono definiti miserabili, infatti somigliano a noi in quanto siamo nel peccato e la nostra assimilazione a Dio appare problematica. Per questi numeri la geometria avrebbe costituito la ricerca di tale assimilazione e cioè il tentativo di trovare anche per quest'ultimi una mediazione che li rapportasse all'uno e dunque all'assimilazione con Dio. Nell'*Epinomis* viene affermato che questa assimilazione fu resa manifesta dalla destinazione delle figure piane. Weil afferma così che la geometria può essere definita come la scienza delle radici quadrate irrazionali cioè di ciò che oggi si chiama il numero reale comprendente sia i numeri razionali sia i numeri irrazionali. E' infatti possibile estrarre la radice quadrata anche per un numero "miserabile", essendo infatti la radice quadrata l'operazione inversa del quadrato di un numero, la radice quadrata di un numero non quadrato perfetto sarà un numero irrazionale cioè un numero decimale illimitato, ma comunque un numero reale. La geometria quindi "offriva questo miracolo della mediazione per i numeri, che ne erano privi per natura"¹⁴⁵. Era infatti possibile trovare la media proporzionale fra due segmenti senza

¹⁴⁵ Ibid., p.177.

ricorrere a dimostrazioni che coinvolgessero il numero intero, ma rimanendo nell'ambito della geometria, una meraviglia che proveniva dalla natura stessa delle cose, quindi da Dio, e non dal pensiero umano. Infatti i termini di una proporzione capace di trovare una mediazione per i numeri che ne erano privi per natura, venivano definiti come incommensurabili. "Per legare all'unità i numeri che non sono dei quadrati, occorre una mediazione che viene dal di fuori, da un campo estraneo al numero, e che non può adempiere questa funzione se non al prezzo di una contraddizione"¹⁴⁶, si tratta per i Greci di un logos alogos, di uno scandalo contro natura. Ma tutta la scienza greca è ricerca di proporzioni, i Greci trovano nella natura il segno della verità divina nel momento in cui colgono la proporzione, del resto inventarono la nozione di funzione sulla stessa base concettuale, infatti si tratta della nozione di due quantità che variano proporzionalmente senza cessare di essere legate da un rapporto. Applicando quindi la geometria allo studio della natura e ricercando poi proporzioni non numeriche altrettanto esatte a quelle in cui tutti i termini sono numeri interi, i Greci trovarono così un'immagine ancora più conveniente delle verità divine. La nozione di numero reale era materia di dimostrazione rigorose e al tempo stesso incomprensibili per l'immaginazione, e cogliere con certezza rapporti che non si possono rappresentare costituisce, secondo il pensiero della Weil, un'introduzione mirabile ai misteri della fede.

La scienza dei Pitagorici era dunque nello stesso tempo una forma di conoscenza ed una mistica. Lo dimostra la centralità dello studio della proporzione e la sua applicazione al problema degli incommensurabili. Ora se come afferma la Weil "il punto essenziale della scoperta degli incommensurabili è estraneo alla geometria"¹⁴⁷ nella misura in cui prima di ogni geometria ci si sarebbe potuti accorgere del fatto che "il numero nel senso ristretto della parola non possa essere la chiave di tutto"¹⁴⁸, certamente però ha poi dato impulso allo sviluppo della stessa al fine di "trovare proporzioni esprimibili con mezzi diversi dai numeri interi"¹⁴⁹. Dunque lo sviluppo della geometria nasce comunque dall'esigenza di individuare la media proporzionale, quindi la relazione analogica, il rapporto, fra numeri non uguali per natura ed impossibile ad esprimersi in numeri, ma definito perfettamente "dalla natura delle cose piane"¹⁵⁰. Questa scoperta produsse gioia e turbamento perché se è vero che dimostrò definitivamente che "tutto è numero", intendendo quest'ultimo come elemento di

¹⁴⁶ Ibid., p.177.

¹⁴⁷ S. Weil, *Sulla scienza*, Borla, Roma, 1998, p.179.

¹⁴⁸ Ibid., p.179.

¹⁴⁹ Ibid., p.179.

¹⁵⁰ Ibid., p.188.

mediazione fra l'uno e l'illimitato, dunque come proporzione, armonia, logos, capace di trovare la regolarità nella diversità, di tenere insieme ciò che è sul punto di disperdersi nell'illimitato del molteplice disseminato nello spazio e nel tempo con un atto di pensiero capace di abbracciare “una giustapposizione di luoghi che equivale a tutti i luoghi, una successione di istanti che equivale a tutti gli istanti”¹⁵¹, è anche vero che tale rapporto aveva solo bisogno di essere afferrato “nella natura delle cose piane”, costituiva cioè una contraddizione reale capace di imporsi come tale al pensiero umano dall'esterno, non si trattava di un gioco matematico, ma di un dato fornito dal mondo. L'orientamento, il criterio che guidava la ricerca dei Pitagorici era quello “di concepire sempre più chiaramente un'identità di struttura tra lo spirito umano e l'universo”¹⁵², la scoperta di una “convenienza” misteriosa, oscura, il cui segreto risulta impossibile da penetrare essendo dunque fonte di continua meraviglia, fra gli strumenti geometrici immaginati dall'uomo “per dare un ordine alle apparenze sensibili, per combinarle in sistemi definiti” che non sono disponibili ai sensi, non si trovano nella natura a parte il sistema costituito dagli astri, e l'efficacia della loro applicazione ai problemi presentati dalla “materia dura” del mondo, e ciò nonostante fosse evidente che la geometria fosse opera della mente. Scrive la Weil: “Pensando alla geometria, noi pensiamo sempre che la retta sia qualcosa di puro, opera della mente, estranea alle apparenze, estranea al mondo; che certe cose nel mondo, le quali ci portano ad immaginare la retta e senza le quali non la possiamo pensare, sono completamente diverse dalla retta, che facendo come se fossero delle rette la nostra azione sarà efficace. In tutto ciò c'è più di una contraddizione. Cosa strana, queste contraddizioni, che è impossibile eliminare, sono ciò che dà valore alla geometria. Esse riflettono le contraddizioni della condizione umana.”¹⁵³ Il rapporto tra le cose e tali sistemi è un dato di fatto eppure la sua natura è assolutamente impenetrabile, questo era l'oggetto di contemplazione dei Pitagorici nel loro fare scienza, ed il loro scopo era quello di aderire completamente a questa struttura metafisica condivisa misteriosamente ma in modo evidente, dall'animo umano e dall'essenza stessa dell'universo creato. Questo significava per loro imitare Dio, “lo studio della matematica aiutava ad imitare Dio in quanto considerava l'universo sottomesso alle leggi matematiche, cosa che faceva del geometra un imitatore del supremo legislatore.”¹⁵⁴ La legislazione, l'ordine che costituiva l'universo stesso e che era la traccia più evidente dell'esistenza di Dio, della sua incarnazione silenziosa e segreta fin nei recessi più bui della materia, del suo modo di essere

¹⁵¹ Ibid., p.126.

¹⁵² Ibid., p.181.

¹⁵³ Ibid., p.144.

¹⁵⁴ Ibid., p.181.

perfettamente assente nella manifestazione, scivolando perpetuamente e occultamente nei rapporti intelligibili ma invisibili che legano tutte le cose in un'armonia senza forma né nome, si basava essenzialmente sulla proporzione che secondo la Weil "costituiva uno dei procedimenti di purificazione dell'anima"¹⁵⁵. Sia nel numero che nella proporzione si tratta di riuscire a "cogliere insieme una diversità complessa"¹⁵⁶ nel pensiero e non attraverso un processo di induzione e di generalizzazione, infatti "in ogni soggetto di ricerca bisogna cogliere l'idea unica che lo domina e poi passare ai 'molti', cioè presentare un certo numero di idee che permettano di qualificare e di ordinare tutte le cose abbracciate da questa idea unica e passare allora alla diversità illimitata delle cose in esame solo una volta che sia terminato tale lavoro".¹⁵⁷ Ogni essere è crocifisso alla vastità dello spazio e disperso nel tempo che è come dire crocifisso alla necessità, "è separato da se stesso dalla distanza che il tempo mette fra ciò che è e ciò che tende ad essere" ed il "mondo esteso è fatto di tutto ciò che gli sfugge, trattenuto com'è ad un punto come da una catena e da una prigione"¹⁵⁸, ma pur opponendogli tutto ciò egli sente di non essere fatto esclusivamente per questo e proprio l'impermanenza delle cose, il loro giustapporsi nello spazio ed il loro mutare inevitabile nel tempo, gli suggeriscono un distacco dalle apparenze sensibili e gli permettono di cogliere delle regolarità ed infine un ordine complessivo, una unità eterna come principio delle apparenze mutevoli, anche se tale unità non potrà mai essere interamente dominata dal suo pensiero fino al punto di ridurre le diversità in qualcosa di uniforme. Il mondo si oppone costantemente a comporre tale unificazione che per essere autentica e non una rappresentazione del bisogno dell'uomo, del suo desiderio di dominio e di illimitato, deve sembrare sul punto di compiersi senza compiersi mai, "una giusta mescolanza dell'unità e di ciò che si oppone all'unità"¹⁵⁹, dunque purificazione della prospettiva dell'io, delle passioni e dei desideri che corrispondono "alla situazione particolare di un piccolo corpo umano nel mondo e che non hanno più senso quando il pensiero prende come oggetto il mondo stesso".¹⁶⁰ L'universo è informato da un ordine che la proporzione mette in rilievo, da una necessità che regna inesorabile ponendo limiti alla materia illimitata che ubbidisce alle sue leggi. Questi invarianti intelligibili si impongono al pensiero dello scienziato purificandolo dai desideri e portandolo alla contemplazione, da un lato suggerendo "l'idea di un mondo

¹⁵⁵ Ibid., p.180.

¹⁵⁶ Ibid., p.192.

¹⁵⁷ Ibid., pp.191-192.

¹⁵⁸ Ibid., p.125.

¹⁵⁹ Ibid., p.126.

¹⁶⁰ Ibid., pp.192-193.

completamente indifferente ai nostri desideri”¹⁶¹ tanto che pensando a noi stessi dal punto di vista del mondo sia possibile arrivare a concepire un’identica indifferenza nei nostri confronti “senza la quale non ci si può liberare dal desiderio, dalla speranza, dal timore, dal divenire, e senza la quale non c’è virtù né saggezza e si vive nel sogno”¹⁶², dall’altro eliminando gli effetti del tempo e dello spazio dal momento che la disseminazione spazio temporale è solo apparente, che nel tempo si incarna l’eterno sotto forma di ritorni regolari, di ciclicità, di leggi che si ripetono identiche in tutti i luoghi e che il luogo dell’esilio dell’anima può tornare ad essere allo stesso tempo la sua patria più vera. Nella visione dei Pitagorici dunque la scienza ha come obiettivo la conoscenza dell’ordine che informa l’universo, ma tale conoscenza è anche una forma di mistica che produce purificazione nel ricercatore, in quanto gli fornisce il modello concreto delle condizioni attraverso le quali la materia pur obbedendo al meccanismo cieco ed indifferente della necessità, al tempo stesso evidenzia “una misteriosa complicità” rispetto al bene.

Ogni forma di conoscenza del mondo si istituisce mediante il rapporto fra il pensiero, le sue aspirazioni, i suoi obiettivi e le condizioni concrete della sua realizzazione, tale rapporto dunque costruisce un’immagine dell’universo che appare la più confacente a realizzare, attraverso il mondo delle apparenze sensibili, gli scopi posti inizialmente. Quell’immagine dell’universo funziona dunque come spia dell’orientamento, del criterio assunto a guida della propria indagine. L’esperienza da sola in se stessa infatti non può fornire alcun criterio, ogni conoscenza è fondamentalmente interpretazione dei fatti, “ogni pensiero è uno sforzo di interpretazione dell’esperienza, interpretazione per la quale l’esperienza non fornisce né modello, né regola, né criterio; vi si trovano i dati dei problemi, ma non la maniera di risolverli e neppure quella di formularli. Questo sforzo ha bisogno, come tutti gli altri, di essere orientato verso qualcosa, ogni sforzo umano è orientato; quando l’uomo non va verso qualche parte, resta immobile. Egli non può fare a meno dei valori. Nei confronti di ogni studio teorico il valore si chiama verità. Su questa terra gli uomini fatti di carne certo non possono avere un’immagine della verità che non sia difettosa, ma di una ne hanno bisogno; immagine imperfetta della verità non rappresentabile che noi abbiamo visto, come dice Platone, dall’altro lato del cielo.”¹⁶³ Secondo la Weil la scienza classica aveva ancora uno scopo, un’immagine dell’universo il cui modello era il lavoro, “la forma elementare, grossolana del lavoro, quella in cui l’abitudine, l’abilità, la destrezza, l’ispirazione non

¹⁶¹ Ibid., p.118.

¹⁶² Ibid., p.119.

¹⁶³ Ibid., p.172.

intervengono, il lavoro del manovale, il lavoro in serie.”¹⁶⁴ Questo perché ha espunto dall’immagine greca del mondo l’idea di bene, l’idea che la materia oltre a conformarsi ciecamente alla necessità sia anche complice del bene. L’universo ne scaturisce rappresentato come una serie di condizioni inderogabili che si oppongono alla realizzazione di qualunque desiderio umano, un insieme di necessità geometriche e meccaniche che costituiscono la maledizione originale del lavoro. Ma la scienza classica nonostante i suoi trionfi “conteneva nel suo progresso anche un fattore progressivo di paralisi che un giorno doveva ucciderla”¹⁶⁵, la sua rappresentazione del mondo composta da schiavi sottomessi a leggi spietate e necessarie privata dell’ispirazione capace di leggere in quelle stesse leggi la traccia del bene era limitata per natura, non poteva che individuare il proprio progresso in un’ indefinita accumulazione di scoperte che non avrebbe prodotto niente di nuovo a causa dei limiti stessi della mente umana che “non può abbracciare una qualsiasi quantità di fatti concepiti chiaramente”¹⁶⁶. Considerato che una teoria fisica è una sintesi di fatti fra i quali è stata colta un’analogia, con il succedersi delle generazioni di scienziati l’accumulazione dei fatti sarebbe stata tale da impedirne la sintesi per la capacità di una sola mente al punto da rendere necessarie allo scienziato sintesi a partire da sintesi operate da altri e non da fatti, con una probabilità di riuscita sempre più bassa e una scarsa validità dell’intera operazione. Nonostante ciò secondo la Weil la scienza classica manteneva un suo valore nella misura in cui rappresentava l’universo a partire da quell’originaria convenienza della sua struttura con quella dell’uomo ed in particolare del corpo umano che si manifestava nelle condizioni del lavoro e nella realtà di un mondo che si oppone ai suoi desideri. La fisica del XX secolo ha invece introdotto uno strappo profondo con tutta la scienza passata, “la scienza del XX secolo è la scienza dopo che le è stato tolto qualcosa. Tolto, non aggiunto. Non vi è stata apportata nessuna nozione e soprattutto non vi è stata aggiunta la cosa che, mancando, causava un deserto, il rapporto col bene. Ne è stata tolta l’analogia tra le leggi della natura e le condizioni del lavoro, cioè il principio stesso; è l’ipotesi dei *quanta* che l’ha in tal modo decapitata.”¹⁶⁷ Soprattutto a causa del perfezionamento degli strumenti di misura è stato possibile osservare “fenomeni piccolissimi in rapporto alla scala dei nostri sensi”¹⁶⁸, fenomeni per i quali le leggi previste dalla fisica classica finirono per non avere più valore al

¹⁶⁴ Ibid., p.114.

¹⁶⁵ Ibid., p.120.

¹⁶⁶ Ibid., p.120.

¹⁶⁷ Ibid., p.131.

¹⁶⁸ Ibid., p.132.

punto da far apparire come “un caso il successo della fisica su scala umana”¹⁶⁹. L’introduzione del discontinuo, dell’atomo, del caso e della probabilità rendevano molto complessa, anche se non impossibile secondo la Weil, l’applicazione della fisica classica ai movimenti delle particelle caratterizzate da combinazioni assai difficili da ricondurre ai parametri relativi ai fenomeni osservabili su scala umana. Si stabilì invece che gli atomi erano sottoposti a necessità differenti da quelle della fisica classica e fu così che si sostituì all’esperienza come fonte della conoscenza, la nozione di probabilità cioè un calcolo numerico che non poteva avere più nessuna relazione con la dimensione continua dello spazio. Si imposero allora concetti impossibili anche se formulati facilmente attraverso il linguaggio dell’algebra come quello dei quanta, degli atomi di energia ridotti a funzione di un numero. La legittimità delle formule è stata fondata “sulla quantità dei calcoli, delle esperienze nate da questi calcoli, delle applicazioni tecniche derivanti da queste esperienze, che sono riuscite grazie a questa formula”¹⁷⁰, in questo modo “la fisica diventa un insieme di segni e di numeri combinati in formule che sono controllate dalle applicazioni (...). L’algebra pura è diventata il linguaggio della fisica, un linguaggio che ha questo di particolare: non significa niente”.¹⁷¹ Questa assenza di significato della scienza contemporanea è dovuta proprio alla mancanza di un criterio, di un orientamento, di un’immagine del mondo e della verità scientifica sostituita dall’utilità. A questo punto “l’intelligenza non ha più qualità per definire quest’utilità né per giudicarla, ha solo il permesso di servirla. Da arbitro diviene serva ed i desideri le danno ordini”¹⁷², ma i desideri hanno per oggetto l’illimitato ed i Pitagorici sapevano perfettamente che il bene consiste nell’eliminare l’illimitato. La scienza contemporanea avanza quasi inebriata dai progressi compiuti dalle generazioni precedenti, ma non ha in mente nessuna cosa che possa valere da criterio per controllare i propri passi, ha smarrito ogni idea di conformità fra l’uomo e l’universo e non può neanche più essere definita come una forma di conoscenza soggetta com’è all’utile e dunque all’opinione pubblica tanto che “siamo quasi ritornati all’epoca di Protagora e dei sofisti, all’epoca in cui l’arte di persuadere, di cui gli slogan, la pubblicità, la propaganda attraverso le riunioni pubbliche, i giornali, il cinema, la radio costituiscono l’equivalente moderno, teneva il posto dei pensieri, regolava le sorti delle città, promuoveva i colpi di stato (...) Ma oggi non è la Grecia, è il globo terrestre che è in gioco. E ci mancano

¹⁶⁹ Ibid., p.134.

¹⁷⁰ Ibid., p.132.

¹⁷¹ Ibid., p.132.

¹⁷² Ibid., p.173.

Socrate, Platone, Eudosso, la tradizione pitagorica, l'insegnamento dei Misteri. Abbiamo la tradizione cristiana, ma essa non può niente per noi finché non è ridiventata viva in noi".¹⁷³

Platone mistico precristiano

Weil considera Platone un mistico, "erede di una tradizione mistica precedente in cui la Grecia era immersa"¹⁷⁴, mentre Aristotele è invece considerato come un filosofo che si pone già fuori da questa tradizione di cui non ci rimangono che poche documentazioni, e che si è occupato degli strumenti della ragione umana e di come essa possa attraverso di essi intendere Dio. Nel Platone riletto da Weil c'è un atteggiamento assolutamente diverso, Dio non si raggiunge che attraverso la conversione dell'anima umana, attraverso un volgersi, un orientarsi che non può essere puramente intellettuale, ma che anzi è contraddistinto dall'amor di Dio, dalla carità, un volgersi che è indicato come uno strappo dell'anima dalle funzioni corporee. Anche se poi, come vedremo, non si consuma affatto in un semplice dualismo. Weil considera gli scritti di Platone che possediamo come "le opere di divulgazione destinate al gran pubblico"¹⁷⁵, e dunque come scritti essoterici che presuppongono una tradizione orale esoterica rivelata gradualmente solo a chi si fosse mostrato degno di scoprirla, cioè agli iniziati. Per tali ragioni Weil considera come perfettamente legittimo il suo approccio certo non rigoroso dal punto di vista scientifico, ma come il solo capace di produrre un'interpretazione davvero complessiva del significato autentico dell'opera di Platone.

In Platone, il quale "ripete continuamente che non ha inventato niente"¹⁷⁶, si trova secondo la Weil una traccia della spiritualità greca precedente che è poi il frutto di un'unica rivelazione i cui aspetti possono essere rintracciati nelle tradizioni di alcune civiltà del mediterraneo. Se è vero quindi che ogni popolo dell'antichità ha espresso un aspetto delle

¹⁷³ Ibid., pp.173-174.

¹⁷⁴ Ibid., p.37.

¹⁷⁵ Ibid., p.39.

¹⁷⁶ Ibid., p.39.

cose divine, per i Greci fu centrale l'idea di mediazione, tutta la loro cultura appare alla Weil come un tentativo di lanciare ponti fra la miseria umana, la cui contemplazione nella sua verità è testimoniata nell'*Iliade*, e la perfezione divina. Ciò ovviamente pone come prioritaria l'esistenza di una distanza abissale fra l'uomo e la trascendenza assoluta di Dio. Alcune idee fondamentali della spiritualità greca trapelano dagli scritti di Platone: gli uomini sono figli di Dio, la vita terrestre è caratterizzata dalla menzogna, dall'incoscienza, dall'oblio, all'origine della nostra condizione è indicata una colpa, a cui è seguito il castigo. Viviamo nell'oscurità della miseria della nostra condizione a cui oltretutto ci attacchiamo, poiché la sventura produce questa forma di compensazione che riduce la nostra pena, ma implica la perdita di coscienza. Per ritrovare la verità è necessaria la sete, dobbiamo avvertire che tutto il nostro mondo non ci soddisfa, spesso questa idea ci giunge per ispirazione o attraverso un libro o qualcuno più avanzato di noi che ce la indica. Dobbiamo avvertire che la sete ci uccide. Alla fine sarà saziata. Centrale è anche in Platone il concetto di assimilazione a Dio, bisogna cioè imitare Dio in tutta la misura del possibile. E' scritto infatti nel *Teeteto* che nella natura mortale è necessario che circoli sempre qualcosa che sia contraria al bene e che dunque "bisogna sforzarsi di fuggir di quaggiù il più rapidamente possibile. La fuga è l'assimilazione a Dio in tutta la misura del possibile. Questa assimilazione consiste nel divenir giusto e santo con l'aiuto della ragione".¹⁷⁷

Ma la vera ossessione dei greci è l'idea di giustizia, che ruota anche attorno al concetto di nudità e di morte. Weil indica il discorso di Adimanto nella *Repubblica* come una vera e propria prefigurazione del Cristo, egli infatti deve porre il giusto nella sua perfezione che vuole la realtà della giustizia e non l'apparenza, quindi dovrà essere nudo dell'apparenza della giustizia. Dovrà essere reputato massimamente ingiusto e rimanere incrollabile fino alla morte, e affinché non si lodi l'apparenza della giustizia il giusto dovrà essere abbandonato oltre che dagli uomini, anche da Dio. Questa immagine della nudità viene poi legata a quella della morte nel *Gorgia*, per giudicare rettamente gli uomini dopo la loro morte sarà necessario che l'anima sola contempli l'anima di ciascuno immediatamente dopo la morte, perché tutto sarà evidente quando l'anima è nuda e spogliata dal corpo, tutte le tracce derivate dagli attaccamenti agli oggetti, le distorsioni che provengono dalla menzogna e dalla vanità. Il legame fra le due immagini nudità e morte è mistico per eccellenza, "la verità non è manifesta se non nella nudità e la nudità è la morte, cioè la rottura di tutti gli attaccamenti che costituiscono per ogni essere umano la ragione di vivere: il prossimo,

¹⁷⁷ Ibid., p.40.

l'opinione degli altri, i possessi materiali e morali".¹⁷⁸ Quindi bisogna divenire nudi e morti già in questa vita per diventare giusti ed assimilarsi a Dio. La morte rappresenterebbe dunque la rottura degli attaccamenti che costituiscono l'origine di ogni menzogna. Questa separazione dal corpo dell'anima è evidentemente una cosa soprannaturale impossibile alla natura umana. Gli ostacoli dunque che impediscono all'anima l'assimilazione a Dio e la sua conoscenza, sono costituiti dall'elemento sensibile del corpo e dalla società. La società è il grosso animale che Weil associa alla bestia dell'Apocalisse, si tratta di una forza vorticoso, il flutto della moltitudine trascina l'individuo che diviene incapace di distaccarsene divenendo simile a tutti gli altri. La morale sociale si impone e l'unica salvezza in questa condizione è possibile solo grazie alla predestinazione che procede da Dio. L'educazione che riceviamo è quella che proviene da precetti approvati dal grande animale, tali precetti anche se possono in qualche caso essere conformi alla verità, ne sono comunque estranei, tutte le opinioni vengono infatti elaborate in funzione delle opinioni del grosso animale, per cui si chiameranno belle e giuste le cose necessarie, ma nell'incapacità di comprendere la loro distanza dal bene. E' difficilissimo sottrarsi all'influenza della società che produce una sorta di schiavitù inconscia, del resto gli stessi discepoli di Cristo furono indotti dal biasimo del grosso animale ad abbandonare Cristo, da ciò comprendiamo quanta parte può avere in noi l'influsso sociale.

La Weil crede che la *Repubblica* di Platone non sia un libro che esamini problemi politici, ma che si tratti invece di una finzione che rappresenta solo la situazione dell'anima. La critica filosofica ufficiale ovviamente non è di questo parere leggendo nel testo di Platone un isomorfismo seppure "imperfetto"¹⁷⁹ fra il testo della città e quello dell'anima, c'è cioè un'omologia fra i due testi nel senso che in entrambi esistono delle partizioni fino ad un certo punto correlate, e che è necessario in entrambi casi che si realizzi una subordinazione gerarchica di queste parti in vista della salute del tutto, anzi nella *Repubblica* avverrebbe un fatto nuovo rispetto a quelle che vengono considerate come precedenti posizioni orfico-pitagoriche tipiche dell'opposizione ontologico e morale fra anima e corpo, le quali poi sottintenderebbero la necessità della purificazione dal corpo e dello strappo dell'anima. Infatti all'interno della stessa anima ci sono elementi irrazionali caratterizzati da desideri e passioni, ciò apre alla considerazione del conflitto all'interno dell'anima come qualcosa che non può più essere risolto con lo strappo di cui sopra, ma anzi intervenendo in senso mondano attraverso un processo educativo, per cui si spiega anche l'isomorfismo fra la

¹⁷⁸ Ibid., p.44.

¹⁷⁹ Cfr. M.Vegetti, *Introduzione a La Repubblica*, Rizzoli, Milano, 2006, pp.99-103.

struttura della città ideale e la psiche umana: la ricomposizione dell'una permette anche il conseguimento della ricomposizione dell'altra e dunque la salute del composto, ovviamente affidando la guida dell'apparato psichico all'istanza razionale, e la guida della città ai filosofi. Weil afferma invece che i filosofi rappresenterebbero sic et simpliciter la parte sovrannaturale dell'anima, la sola capace di effettuare davvero la conversione, il viaggio iniziatico verso la visione contemplazione del Dio-Bene, per poi volgersi verso le altre parti dell'anima e governarle.

Weil identifica il concetto di bene in Platone con quello di Dio, anche se non c'è un tale riferimento esplicito nella filosofia di Platone il quale si esprime infatti in termini impersonali, eppure si serve della parola autore lì dove afferma che “l'idea di bene è l'autrice della scienza e della verità in quanto oggetto di conoscenza”¹⁸⁰ e soprattutto nel *Timeo* dove scrive che “tutto ciò che è prodotto proviene necessariamente da un autore”¹⁸¹ e chi agisce non può che essere una persona. Il *Timeo* contiene addirittura per la Weil “una seconda prova di Dio”¹⁸² che, come vedremo, è quella dell'ordine del mondo. Il paragone fra il bene e il sole nel libro VI è inoltre per la Weil un'altra conferma di tale identificazione infatti “il Sole era un'immagine di Dio per gli Egizi; e nel Perù, prima che gli Spagnoli scoprissero e annientassero quel paese, si adorava come unica divinità il Sole, considerato come il simbolo di Dio, che si riteneva troppo elevato per essere soggetto di un culto diretto”.¹⁸³ Nel *Parmenide* la pensatrice trova ulteriore conferma del fatto che Platone si riferisca addirittura al Dio trinitario (del quale del resto coglieva prefigurazioni nello stesso Eraclito) dove è scritto: “Se l'uno è, vi è l'uno, l'essere e il legame dei due”¹⁸⁴ considerando che l'Uno secondo Aristotele era uno dei nomi che Platone dava a Dio. Afferma inoltre riguardo agli elementi della metafora solare, che l'essere che proviene dal bene “è trascendente rispetto alla natura e alla intelligenza umana”¹⁸⁵, e la stessa luce fonte di verità viene definita “trascendente”, pertanto “sembra molto difficile non considerare questo essere come essente Dio e questa luce come essente Dio. Sembra difficile interpretare queste tre nozioni del bene, della verità e dell'essere altrimenti che come una concezione della Trinità. (In cui il bene corrisponde al Padre, l'essere al Figlio e la verità allo Spirito)”¹⁸⁶ I libri della *Repubblica* a cui fa riferimento Weil sono quindi il VI ed il VII, quelli che costituiscono

¹⁸⁰ Ibid., p.52 (Platone, *Repubblica*, VI, 508e).

¹⁸¹ Ibid., p.82 (Platone, *Timeo*, 28b-29a).

¹⁸² Ibid., p.81

¹⁸³ Ibid., p.51.

¹⁸⁴ Ibid., p.54 (Platone, *Parmenide*, 143e)

¹⁸⁵ Ibid., p.54

¹⁸⁶ Ibid., p.54

l'ampia digressione sui temi del bene, della metafora solare, e che si riferiscono al modello onto-epistemologico della linea, e all'allegoria della caverna. Platone stesso afferma che tutti cercano la realtà del bene che è qualcosa che trascende le apparenze e che ogni anima desidera di conoscere sentendo che si tratta di qualcosa di reale, ma incapace di comprendere con chiarezza cosa sia. In effetti è stata molto discussa nell'interpretazione dei testi platonici la posizione dell'idea del bene o del buono¹⁸⁷ nei confronti degli altri enti e quindi non è certo scontato il suo statuto ontologico. Mario Vegetti rileva anche nel suo *Quindici lezioni su Platone*, come non ci sia consenso dialogico sull'idea di buono neanche all'interno dei libri della Repubblica dove sono presenti reticenze ed incertezze riguardo al suo statuto ontologico e alla sua funzione di principio delle altre idee. Solo nei libri VI e VII compare tale trattazione tanto da essere considerata un unicum da Vegetti, un esperimento di pensiero "non appartenente all'insieme di dottrine ricorrenti e condivise riferibili con qualche sicurezza all'infrastruttura stabile della filosofia platonica che si mantiene costante nel variare delle situazioni dialogiche".¹⁸⁸ Di certo Platone in questi libri ricorre alla metafora del sole per fondare un discorso di tipo proporzionale con il Bene: come il sole è condizione e causa di visibilità e di esistenza degli oggetti, "il sole fornisce alle cose visibili non solo la possibilità di esser viste, ma anche il divenire, la crescita e il nutrimento, benché esso non sia un divenire"¹⁸⁹, così il bene nel campo del noetico è condizione e causa della conoscibilità secondo scienza e verità dell'esistenza degli enti ideali. Il bene è nel mondo spirituale, per lo spirito e le cose spirituali, quel che il sole è nel mondo visibile per la vista e le cose che si vedono¹⁹⁰. Quindi il bene oltre ad essere condizione di conoscibilità per le cose, per l'essere che conosce è anche fonte della facoltà di conoscere. E allo stesso modo del sole da lui provengono la realtà e l'essere oltre alla possibilità per le cose conoscibili di essere conosciute "sebbene esso non sia in sé un essere, ma qualcosa che è ancora al di sopra dell'essere per dignità e virtù". Quindi l'idea del buono in quanto causa non può che risultare al di là della conoscenza e dell'essere, ma proprio per questo il suo statuto ontologico non corrisponde più al paradigma fin qui valido nell'ambito della teoria delle

¹⁸⁷ Mario Vegetti suggerisce di tradurre "To agathon" con "buono" anziché con bene, considerandolo come un aggettivo neutro sostantivato che, seguendo il normale corso dell'isolamento degli attributi predicati di soggetti poi trasformati in enti noetici separati, avrebbe così soddisfatto la condizione posta nel normale uso linguistico della teoria delle idee. La traduzione con il sostantivo "bene", introdurrebbe per Vegetti uno statuto metafisico già a livello linguistico a questa idea. Cfr. M. Vegetti, *Quindici lezioni su Platone*, Einaudi, Torino, 2003, p.224.

¹⁸⁸ M. Vegetti, *Quindici lezioni su Platone*, Einaudi, Torino, 2003, p.225.

¹⁸⁹ S. Weil, *La Grecia e le intuizioni precristiane*, Borla, Roma, 2008, p.52.

¹⁹⁰ "Alle stesso modo per le cose conoscibili, non solo il bene fornisce loro la possibilità di essere conosciute, ma da lui vengono la realtà e l'essere, sebbene esso non sia in sé un essere, ma qualcosa che è ancora al di sopra dell'essere per dignità e virtù" (Ibid., p.52)

idee, quello cioè delle idee intese come predicati entificati in sostanze noetiche capaci come modelli di essere causa degli elementi empirici in funzione di una comunanza, di una partecipazione delle cose alle idee. Ora l'idea del buono è causa dell'essere stesso di tutti gli enti, anche di quelli ideali, inoltre non è semplicemente causa semplicemente della qualità che gli è propria, cioè del "buono", ma dell'essenza e dell'essere in generale delle altre idee. Inoltre si pone al di là dell'essere stesso acquisendo lo statuto di non-ente, di non-idea¹⁹¹. Secondo tale impostazione quindi la questione appare problematica: il "buono" non può essere considerato come trascendente rispetto all'essere e alla conoscenza risultando a quel punto inconoscibile, e dunque venendo meno il ruolo strategico che è stato assegnato a questi capitoli nell'economia del progetto della *Repubblica*, e cioè quello di dimostrare che solo i filosofi possono essere in grado di guidare la città ideale per la loro capacità di comprendere il principio stabile del bene. Così è stato posto al limite estremo del campo del conoscibile e dell'essere, come una *dynamis* che non può esser posseduto alla maniera dei suoi teoremi, ma che può essere compresa a partire dall'oggetto a cui si applica e agli effetti che produce, anche se così non avrebbe una autonomia ontologica e non potrebbe disporre di quella oggettività capace di costituire uno stabile punto di riferimento. L' "esperimento" di una siffatta idea causativa superiore all'essere e non oggettivabile troverebbe quindi una motivazione solo se considerata "una mossa iperbolica anti-protagorea"¹⁹², la sua valenza sarebbe dunque esclusivamente quella di fornire un fondamento del valore in modo tale che le cose ne possano partecipare, ma mai esaurirlo nella sua interezza, e dunque niente possa considerarsi come auto-fondato dal punto di vista del valore conferendo stabilità alla fondazione della politica e sottraendo il principio al relativismo protagoreo. Non è però privo di rilievo il fatto che quella che da Vegetti viene considerata come un'anomalia all'interno della riflessione sulla teoria delle idee ed in particolare delle finalità di un testo come la *Repubblica*, venga comunque associata ad altri elementi problematici come ad esempio il "principio del tutto" in cui culmina il cammino della dialettica nel libro VI, e che questi elementi vengano poi rinviati alle testimonianze aristoteliche sulle dottrine non scritte e sulla teoria dei principi che ne avrebbe fatto parte.¹⁹³ Weil, come abbiamo visto, considerando probabilmente gli stessi aspetti non come anomalie, ma come il riflesso più chiaro dei contenuti mai rivelati delle dottrine non scritte, sottolinea invece immediatamente che il sole è sempre stata un'immagine di Dio e come detto precedentemente, afferma che

¹⁹¹ Cfr. M. Vegetti, *Quindici lezioni su Platone*, Einaudi, Torino, 2003, p.226.

¹⁹² *Ibid.*, p.230.

¹⁹³ *Ibid.*, pp.228-229

Platone ha dato a Dio il nome di bene. Successivamente Weil ricorre a citazioni relative al capitolo VII, quello dell'allegoria della caverna, che di fatto propongono da un lato una versione parallela e metaforica della precedente teoria della linea del capitolo VI in cui Platone chiarisce in modo analitico l'articolazione dello spazio epistemologico in correlazione con i vari elementi ontologici, dall'altro ne suggeriscono una versione alternativa non completamente compatibile soprattutto riguardo alla modalità in cui sarebbe possibile conseguire la conoscenza del Bene definito nell'ambito della teoria della linea. Anche qui le problematichità interpretative rilevate da parte della critica filosofica, vengono invece completamente risolte se lette attraverso l'interpretazione weiliana. Nel libro VI infatti il bene è considerato come un principio anipotetico conseguibile attraverso l'applicazione della dialettica ed un duro lavoro che si vale come punto di appoggio dei saperi matematici e della razionalità di tipo ipotetico-deduttivo, che andrebbero poi superati "togliendo le ipotesi" in un'anabasi capace di giungere ad un sapere non ipotetico e cioè tale da non richiedere alcuna dimostrazione, cioè dotato di una evidenza razionale incontrovertibile¹⁹⁴. Questo sarebbe il metodo dialettico la cui natura rimane effettivamente abbastanza oscura, fermo restando che si tratta di un sapere che non ricorre ad immagini sensibili e ad operazioni empiriche e che consente di render conto delle scienze ad esse sottoposte e di gerarchizzarle. Weil afferma su questo punto, proprio in merito alla funzione di intermediario svolta dai saperi matematici in funzione della conoscenza del principio anipotetico, che "la Grecia ha avuto una mistica in cui la contemplazione mistica si appoggiava sulle relazioni matematiche"¹⁹⁵.

Nella allegoria della caverna del libro VII, la modalità progressiva implicante un lungo lavoro di attraversamento dei saperi matematici, viene sostituita da un atto istantaneo, coincidente con un diverso volgersi dell'anima, distolta completamente dal divenire ed in grado di contemplare il bene. L'anima viene definita come avente la vista, una vista che deve essere reindirizzata attraverso un atto di conversione. Weil afferma che la vista dell'anima è metafora dell'intelligenza, il suo nuovo orientamento implica l'amore soprannaturale, e dunque questo costituisce l'unico rapporto possibile con Dio il quale si

¹⁹⁴ Cfr. Ibid., pp.175-185.

¹⁹⁵ S. Weil, *La Grecia e le intuizioni precristiane*, Borla, Roma, 2008, p.63.

Interessante su questo punto la lettura delle problematichità riscontrate da Vegetti: "La dialettica dunque muove a partire dalla discussione delle "ipotesi" per risalire oltre esse, fino a raggiungere un livello non più ipotetico (...) Questa "presa" sul vero pare essere l'esito di una intuizione intellettuale (noesis), di un *insight* immediato, il che sembra creare una tensione teorica rispetto alla natura prevalentemente discorsiva del percorso dialettico." Interessante anche il riferimento alla polisemia intrinseca del linguaggio platonico che non consente di dirimere la questione relativa al modo di apprendere l'idea, si parla infatti di "prendere", "afferrare", "vedere" l'idea. (Ibid., p.180)

configura come l'unico oggetto degno di tale sentimento e soprattutto l'anima sarebbe capace di sapere e di conoscere solo in seguito a questo orientamento dello sguardo caratterizzato dall'amore soprannaturale verso Dio. Niente a che fare con una dottrina intellettualistica quindi, Weil lo ribadisce con nettezza utilizzando anche le maiuscole. "Questo è Platone. Due idee: 1) NON C'È, NON PUÒ ESSERVI ALTRO RAPPORTO DALL'UOMO A DIO CHE L'AMORE. CIÒ CHE NON È AMORE NON È RAPPORTO CON DIO. 2) L'oggetto che conviene all'amore è Dio, e ogni uomo che ama altra cosa da Dio si sbaglia, fa un errore, come quando si corre verso uno sconosciuto nella strada perché lo si è preso per un amico".¹⁹⁶ Weil interpreta la metafora del sole concernente il bene identificando nella sua facoltà di essere condizione di conoscibilità per le cose e fonte della facoltà di conoscere, la chiara indicazione del fatto che l'amore soprannaturale è la condizione dell'intelligenza, questa fonte è una luce trascendente che è sì causa dell'essere del mondo materiale come delle nozioni intelligibili che siamo in grado di avere, ma che rimane assolutamente trascendente rispetto alla natura e all'intelligenza umana. Weil individua inoltre in Platone una concezione della Trinità, il bene corrisponde al Padre, l'essere che ne promana al Figlio e la verità allo Spirito Santo, luce trascendente. Questa luce della verità costituisce l'ispirazione, una luce verso la quale l'unico compito dell'uomo è quello di volgersi, attuando il processo di conversione, così la saggezza non consiste affatto nel risultato di un lavoro umano. La conversione consiste nello sradicare l'anima completamente dalle cose temporali, compresa la sua parte sensibile, il che corrisponde ad una morte. Questo distacco totale è la condizione della possibilità che la verità di Dio discenda nell'anima.

L'allegoria della caverna del capitolo VII viene interpretata dalla Weil come un vero e proprio prodotto dei misteri e delle tradizioni e dei riti ad essi connessi. A suo parere descrive appunto un percorso di tipo iniziatico che svela anche la condizione umana e indica le sue possibilità di pervenire ad una liberazione mediante una conversione. Quindi all'origine di tutto c'è stata una colpa, da cui è derivata una situazione iniziale di castigo, di prigionia degli uomini. Gli uomini in catene nella caverna avrebbero cominciato a vivere inoltre nella menzogna, prendendo per vere delle immagini proiettate sul fondo della caverna, immagini proiettate per giunta relative ad oggetti fabbricati, cioè doppiamente falsi perché simulacri. Gli uomini quindi vivono nella passività prendendo per vero ciò che viene offerto dal presentatore di marionette, e aderendo perfino alla propria sventura con il loro

¹⁹⁶ S. Weil, *La Grecia e le intuizioni precristiane*, Borla, Roma, 2008, p.53.

attaccamento. Le catene possono cominciare a cadere quando per ispirazione o grazie all'istruzione impartita da qualcuno si comincia a nutrire l'idea che questo mondo non sia altro che un'ombra, l'immagine riflessa di simulacri prefabbricati, che non sia tutto, e che sia necessario cercare oltre. A quel punto è necessario cominciare a muoversi rimanendo però essenzialmente al buio senza sapere dove andare e provando un grande dolore ad ogni movimento, tale situazione viene chiamata da Weil la notte oscura della sensibilità. In questa fase solo la volontà può muovere e l'intelligenza è fuori causa, del resto senza violenza e dolore non avviene conversione e lo strappo dal mondo dell'apparenza non può non comportare un notevole livello di sofferenza. Inoltre Weil mette in guardia rispetto alle illusioni dell'immaginazione che può indurre a credere di essersi convertiti anche senza che vi sia stata sofferenza. Usciti dalla caverna la sofferenza è causata dalla luminosità insostenibile (situazione definita come la notte oscura dello spirito), si è al sicuro, bisogna solo attendere affinché lo sguardo si abitui alla luminosità e possa cominciare a potenziare progressivamente la sua capacità di ricevere la luce. Il momento finale, quello delle nozze spirituali, coincide con la possibilità di vedere il sole direttamente. L'ultima vera tappa però corrisponde alla catabasi, l'anima strappata al corpo per procedere al suo processo di conversione una volta portatolo a termine deve tornare ad incarnarsi per diffondere la luce soprannaturale su questo mondo e fare di questa vita terrestre una realtà invece che un sogno illusorio.

L'assuefazione progressiva alla luce soprannaturale di chi è uscito dalla caverna consiste in una via intellettuale al Bene, che funzionerebbe da mediatrice riguardo alla visione diretta del sole, essendo intermedia fra la pienezza dell'essere ed il divenire temporale. Dunque si tratta di un sorta di addestramento alla visione diretta della luce, che in ogni caso sottintende lo strappo doloroso della fase precedente il quale come vedremo solitamente proviene dall'esterno attraverso gli stratagemmi che Dio utilizza per cercarci, ma soprattutto a niente può valere senza quel volgersi verso Dio che è fondamentalmente amore per ciò che trascende completamente il piano del reale e dell'essere. Del resto si tratta di una attività intellettuale che ha come scopo quello di far prendere coscienza del limite delle nostre capacità intellettuali, fatto questo che spiega la paradossalità di alcune affermazioni di Platone. Si tratta di propiziare ciò che Calò definisce l'"abdicazione dell'intelligenza"¹⁹⁷, l'intelligenza è infatti concepita come una facoltà che si interpone fra lo spirito e la materia, impedisce che lo spirito penetri nella materia, che il corpo sia perfetto strumento di quella

¹⁹⁷ Cfr. C. Calò, *Simone Weil L'attenzione*, Edizioni Città Nuova, Roma 1996.

parte soprannaturale dell'anima capace di volgersi e di ricevere la grazia, di fare attenzione acconsentendo ad incontrare qualcosa che non appartiene alla logica umana, la cui prefigurazione ne impedisce addirittura l'incontro. Per poter azzerrare lo sguardo, è necessario rendere trasparente alla verità lo strumento dell'intelligenza consumandolo. L'io deve tornare a farsi acqua ed eliminare qualunque lettura soggettiva e psicologica del reale. Questa autoconsumazione che è purificazione dello strumento intellettuale avviene mantenendo lo sguardo sulle contraddizioni del reale, senza pervenire ad una loro soluzione immaginaria che ci tolga dall'imbarazzo della nostra impotenza, i contrari infatti sono solo l'emergere sul nostro piano di un'unità su un piano più elevato. "Nella via intellettuale, a sollecitare il pensiero è ciò che presenta delle contraddizioni. In altre parole è il rapporto. Poiché, dappertutto ove si trovi apparenza di contraddizione, c'è correlazione di contrari, vale a dire rapporto. Tutte le volte che una contraddizione si impone all'intelligenza, questa è costretta a concepire un rapporto che trasformi la contraddizione in correlazione, e di conseguenza l'anima è trascinata verso l'alto".¹⁹⁸ L'intelligenza è invece spesso strumento dell'io, comprende solo ciò che può far comodo all'io, alle sue pretese di lettura accentrante del mondo, alle richieste della parte vegetativa dell'anima, spesso le opere d'ingegno sono prodotte solo ai fini di raccogliere prestigio sociale, e non per amore della verità. Svuotarsi dell'io significa anche abdicare all'intelligenza utilizzandola con la coscienza della sua irrealtà rispetto alla verità del reale. "Essa deve farsi progressivamente trasparente. 'Autoeliminarsi' attraverso il suo stesso esercizio. I pensieri sono un ostacolo rispetto a "qualcosa" che è".¹⁹⁹ Questo sarebbe il ruolo dei saperi matematici: aritmetica, geometria, stereometria, astronomia, musica, che corrisponderebbero ai saperi ipotetici da superare, ma capaci anche di effettuare appunto la mediazione fra gli equivoci della percezione sensibile ed il principio anipotetico del bene. E' un ruolo affine ad alcune non-tecniche del Buddismo Zen come il koan. "Il Koan è una ricerca a vuoto che ha lo scopo di disperdere le tendenze accentratrici dell'intelletto soggettivo e raziocinante".²⁰⁰ Ora effettivamente Platone afferma che questi saperi non possono essere considerati esclusivamente in modo volgare e scorretto, e cioè esclusivamente in relazione alla loro destinazione pratica, poiché in questo senso non servirebbero allo scopo che ci si è posti. E' invece necessario prestare attenzione al fatto che in essi gli oggetti rappresentati sono solo ideali e che bisogna servirsene in vista dell'apprendimento di realtà noetiche eterne e stabili, e che sarebbe sbagliato ricorrere a

¹⁹⁸ Ibid., p.62.

¹⁹⁹ Ibid., p.78.

²⁰⁰ Ibid., p.93.

procedure di tipo osservativo ed empiriche. Non a caso Vegetti definisce esiti iperbolici quelli che nelle pagine della *Repubblica* relative a questo argomento, “sembrano consistere nel negare ai saperi matematici la legittimità di qualsiasi ricorso a procedure costruttive e all’esperienza osservativa, prospettando dunque una geometria senza operazioni dimostrative, un’astronomia □cieca □ e una teoria musicale □sorda””.²⁰¹ L’interpretazione weiliana dell’uso di tali saperi come di “mediatori” fra l’anima e Dio nel senso appena descritto, anche in questo caso sembra fare luce sulle problematiche individuate dalla critica filosofica.

Dunque per la Weil il mito della caverna descrive un vero e proprio rito di iniziazione probabilmente tramandando anche la memoria di riti orfici ben precisi, e dunque fa riferimento ad un percorso graduale di ascesa, l’anabasi, in cui non sarebbe in gioco esclusivamente un processo di acquisizione di conoscenze e dunque la descrizione di un modello epistemologico corrispondente a ciò cui la teoria della linea fa riferimento nel libro VI della *Repubblica*, quanto piuttosto l’indicazione della struttura ontologica del reale rappresentata come un susseguirsi di livelli diversi in funzione di un processo di conversione dell’iniziato. Tali molteplici piani di realtà corrispondono ad altrettante letture prospettiche limitanti e si manifestano nella loro diversità nella misura in cui contengono più o meno luce proiettata, poiché la luce in se stessa, proiettata dal Bene, non può neanche essere oggetto di ricerca diretta, ma solo colta come ciò che è al di là delle figure che fungono da mediazione. Dunque i diversi livelli di realtà costituiscono l’effetto della confluenza delle medesime cause, a loro volta provenienti da un’unica fonte: il bene e la necessità. Tali piani poi sono posti per essere relativizzati e trascesi, nel momento in cui rivelano di essere il prodotto contraddittorio di una realtà armonica invisibile posta ad un livello superiore, processo che in Eraclito era stato definito come risultato del “potere purificatore dei contrari”²⁰².

L’obiettivo dell’ascesa mistica non è l’acquisizione conoscitiva finale di una forma definita del bene, quanto piuttosto la relativizzazione dei vari piani nella considerazione esatta della loro relazione reciproca ed il superamento di ogni lettura particolare verso l’assenza di prospettiva e di forma. Il contatto con il soprannaturale non si realizza infatti in Weil come presenza, ma come rapporto, relazione con l’altro. Un Dio-bene cui corrispondesse l’espressione compiuta di una definizione umana o una manifestazione completa, sarebbe un

²⁰¹ Platone, *La Repubblica*, a cura di M. Vegetti, Rizzoli, Milano, 2006, p.189.

²⁰² Cfr. G. Farinelli, *Eraclito e il “potere purificatore del gioco dei contrari”* in *Simone Weil e la paideia greca*, Morlacchi, Perugia, 2008, pp. 65-81.

falso Dio, un prodotto dell'uomo e della sua illusione di potenza. Tiranneggiato dalla sua hybris, egli non si renderebbe conto di aver così "abbassato" ciò che è nascosto ad un livello inferiore e di averlo fatto, consciamente o inconsciamente, per potersi elevare in qualche modo al di sopra della sua condizione autentica e degli altri esseri umani.

Il percorso mistico indicato dal mito della caverna rappresenta proprio questo progressivo processo di allontanamento dalle rappresentazioni artificiali umane che tengono gli uomini incatenati presso la loro illusione, verso una purificazione che implica il riconoscimento della vera luce possibile unicamente attraverso uno svuotamento dell'io, una capacità di sostenere il vuoto rappresentativo, di accettare e riconoscere l'assenza di Dio e di attenderne sulla soglia la discesa eventuale senza prospettarla (poiché la nostra volontà non può nulla, solo produrre una consumazione di se stessa e dei propri desideri e dunque agire contro la stessa natura desiderante e immaginativa che tenderebbe naturalmente a colmare il vuoto insostenibile con false rappresentazioni soggettive), mantenendo viva una tensione senza oggetto capace di produrre una trasformazione energetica, una metamorfosi ascendente dell'energia. Il processo ora descritto è ciò che comunemente va sotto il nome di conversione, inteso come sradicamento dalle cose sensibili e dalla dimensione spaziotemporale in cui peraltro siamo necessariamente iscritti. Il Platone riletto dalla Weil invece implica uno sradicamento che non può esclusivamente essere inteso nell'ambito di un dualismo di tipo gnostico o manicheo, dualismo che spesso è stato attribuito a Platone dall'interpretazione più comune della critica filosofica e alla stessa Weil. La questione del dualismo in Weil, così come d'altra parte ancora in Platone, è in ogni caso controversa: è vero che il corpo viene indicato come un ostacolo importante all'azione dello spirito, ma è anche vero che il concetto di mediazione e di Incarnazione, centrale in Weil, si realizza proprio attraverso la dimensione sacrificale nel corso della quale avviene "una sorta di conversione misteriosa del male in bene"²⁰³ che ha come strumento fondamentale proprio la sofferenza corporale, inoltre "nel corpo, è riflessa l'Incarnazione del Verbo, in cui è realizzata l'armonia dei contrari, finito e infinito, corpo e spirito"²⁰⁴. Il corpo ha poi un ruolo centrale nell'impostazione pratica della sua filosofia, costituendo lo strumento fondamentale attraverso cui è possibile l'addestramento ed il condizionamento della parte inferiore dell'anima mediante la parte superiore rivolta alla luce soprannaturale, per cui come ella stessa scrive "il corpo è l'unica bilancia capace di fare dell'anima il contrappeso

²⁰³ G. Di Nicola A. Danese, *Abitare la contraddizione*, Edizioni Dehoniane, Roma, 1991, p. 313

²⁰⁴ *Ibid.*, p.314.

dell'anima»²⁰⁵. Vetö²⁰⁶ è addirittura sostenitore di una tendenza monista in Weil in quanto il bene e la necessità sono entrambe di Dio. Tuttavia lo stesso concetto di decreazione è l'effetto di una distanza che pare incolmabile fra Dio e uomo, tanto da richiedere un lettura in termini analogici affinché venga persa la sua natura nichilista per cui l'unione con Dio è possibile solo quando l'io di fatto è scomparso, è pura obbedienza come quella della materia, è consenso a divenire un puro passaggio nell'amore fra Padre e Figlio. In Weil coabitano dunque entrambi gli aspetti che sono tenuti fermi: la distanza infinita fra Dio e l'uomo ed il concetto di mediazione fra Dio e uomo. Weil ci invita a contemplare la loro coabitazione contraddittoria anche perché se ci avesse fornito la chiave della loro sintesi dialettica avrebbe tradito completamente il telos del suo pensiero che chiaramente indica una soluzione paradossale del conflitto da intendere come mutazione ontologica irrepresentabile, che sconfina nel segreto di una relazione con Dio che si consuma all'interno dell'esperienza individuale e che non può che rimanere indicibile ed impossibile rispetto alle categorie di interpretazione filosofica ed umana in generale²⁰⁷. In ogni modo, tornando ora al mito della caverna, non è allontanandosi dalla materia e negandone l'apporto decisivo che avviene la conversione dell'anima e la sua purificazione, è invece necessaria una conversione dello sguardo capace di permettere una corretta identificazione di se stessi con la struttura metafisica inscritta nella materia stessa, proprio acconsentendo a coincidere esattamente con la propria miseria, abbandonando quelle velleità che sono solo immaginarie e che, come la catena che lega i prigionieri del mito, ci spingono a dare consistenza di realtà alle immagini proiettate sul fondo della caverna, credute reali perché accettate da tutti, socialmente indiscusse. L'adesione acritica al "noi", al prodotto collettivo dell'animale sociale che disegna per noi una gerarchia di bisogni e di ruoli condivisi più o meno prestigiosi a cui tendere, è infatti la catena che tiene legati nell'illusione gli uomini proprio non consentendo loro di amare la propria miseria e di accedere al reale nella sua autenticità, alla verità della propria condizione, che invece li condurrebbe paradossalmente a ritrovare il punto di contatto con l'eterno proprio attraverso l'attenzione alla propria incarnazione nella materia, nella disseminazione temporale intesa come sacrificio, decreazione, svuotamento dell'io dall'illusione prospettica di rappresentare il centro dell'universo, combustione

²⁰⁵ S. Weil, *La connaissance surnaturelle*, Gallimard, Paris, 1950, p.256.

²⁰⁶ Cfr. VETÖ M., *La métaphysique religieuse de Simone Weil*, Vrin, Paris 1971 ; tr. It. A cura di G. Giaccio, *La metafisica religiosa di Simone Weil*, Arianna, Casalecchio (BO) 2001.

²⁰⁷ Per la questione del dualismo in Weil Cfr. G. Di Nicola A. Danese, *Le contraddizioni dell'io* in *Abitare la contraddizione*, Edizioni Dehoniane, Roma, 1991, p. 303-352.

dell'interiorità e della dimensione psicologica, accettazione del vuoto prodotto dall'estinzione delle rappresentazioni che naturalmente si produrrebbero per riempirlo. La mediazione infatti si attua proprio come incarnazione, e ciò implica sempre l'unione armoniosa e dolorosa dei contrari, dunque una lacerazione, un passaggio al limite di cui la morte in croce di Cristo rappresenta il modello. In tutte le cose che esistono c'è confluenza di limite ed illimito, di materia indefinita ed inconoscibile e necessità, ordine, leggi invalicabili. Ciò che limita e dà consistenza reale alle cose che sono è la necessità e la necessità è una traccia lasciata dal dio assente, dal dio che è presente in quanto totalmente assente. Si tratta dell'interpretazione di chi come la Weil ha individuato nella filosofia di Platone la costruzione di ponti capaci di effettuare la mediazione fra il Bene e la necessità, pur riconoscendo fino in fondo la loro distanza antipodica, piuttosto che l'affermazione radicale di un dualismo corpo-anima, idee-cose. Ed è per lo stesso motivo che Platone è stato spesso contrapposto ad Eraclito, mentre secondo la lettura weiliana la loro dottrina è fondamentalmente la stessa, anche perché non è esattamente "loro" in quanto essi avrebbero raccolto l'eredità di una tradizione ben più antica. Su questo tema, fra gli altri, si è espresso significativamente Salvatore Costantino nel saggio "Simone Weil interprete di Platone"²⁰⁸ nel quale cerca di sgombrare il campo da alcuni fraintendimenti possibili delle letture di Weil e parallelamente di Platone: in effetti egli afferma a ragione che Weil e la sua visione di Platone si pone "contro coloro che hanno visto nel platonismo un mito senza portata filosofica, e contro coloro che pur riconoscendogliela non si sono accordati sul significato che poteva rivestire".²⁰⁹ Ciò di fatto finisce per costituire un doppio fraintendimento, cioè se non si comprende la nuova luce che Weil ha fatto su Platone, non si comprende neanche il tentativo del pensiero di Weil stessa. Ed è vero che tutto ciò che riguardava la parte mitico affabulatoria della filosofia di Platone è stata ampiamente svalutata perché priva delle caratteristiche di quella filosofia e di quel metodo filosofico che invece si riscontra in Aristotele, o perché non sembrava possibile un'interpretazione coerente significativa "oggettiva" dei suoi racconti mitici. Ne risulta che il famoso luogo comune della critica su Platone, che ne confinerebbe gli esiti del pensiero in un rigido dualismo, mondo iperuranio delle idee e mondo delle cose, quella scissione che gli rimproverava anche Aristotele, avrebbe invece altri esiti se si ponesse al centro dell'elaborazione platonica la questione centrale della "mediazione" e la ricerca quindi di un'interazione di divino ed umano, di

²⁰⁸ Da "Idee", pubblicazione del Dipartimento di Filosofia dell'Università di Lecce, Salvatore Costantino, *Simone Weil interprete di Platone*, volume 19, 1991, pag.29-41

²⁰⁹ *Ibid.*, p. 37

eterno e di diveniente. Interazione che comunque tiene ben fermo il presupposto “scandaloso” che alla conoscenza dei principi e delle idee non concorre la ragione umana, la quale invece dovrebbe convertirsi, abbandonare il corpo e la società, rinunciare alle fabbricazioni tutte umane ed illusorie della realtà e di dio stesso, rinunciare alle illusioni tutte della immaginazione, dal momento che tutto nella mente umana è immaginazione ed illusione se non ci si orienta nudi di ogni apparenza ed orpello e come morti scevri da ogni attaccamento alle cose e alle opinioni, purificati, attraverso l’amor di Dio e non per mezzo di un’indagine intellettuale a ricevere la grazia, sola via di conquista della saggezza umana. Quella mediazione quindi implica una quantità notevole di sofferenza poiché realizza il rapporto di elementi sommamente distanti, il cui rapportarsi realizzerebbe così il più alto grado di amicizia, che è appunto la ricerca di una media proporzionale fra contrari. Del resto secondo la Weil misteriosamente il momento della massima distanza fra Cristo e Dio con il “perché mi hai abbandonato?” pronunciato sulla croce, risuona come il momento culminante dell’amore inteso come rapporto dei contrari, la massima distanza fra divino e umano è allora colmata nel momento massimo dello strazio e dell’assenza di Dio. La stessa lacerazione è all’origine di questo mondo, ma è attraverso la lacerazione che si realizza l’unità, il rapporto, il contatto fra divino e umano, poiché il creato si dispiega all’interno della dimensione essa disponibile dalla lacerazione stessa. Ma la lacerazione è reciproca perché “Cristo come anima del mondo non è più separabile dalla storia” e “l’attesa dell’uomo non è più concepibile al di fuori dell’Incarnazione nel tempo”.²¹⁰ Ecco emergere l’inequivocabile dimensione esistenziale del tempo col suo carattere inesorabile, l’anima umana è subordinata al tempo, vive in una condizione di esilio nella sua dimensione spazio-temporale che la privano della sua unità, non le consentono di riunirsi, ma ciò che Weil vuole non è che il tempo cessi in quanto dato costitutivo dell’universo verso la dissoluzione del soggetto ad opera dell’eterno (il facile platonismo del dualismo), ma che l’anima si purifichi dagli effetti del tempo combinando la diversità con la regolarità, il limite con l’illimito. La dimensione temporale non viene affatto negata, anzi, ma tutto ciò che è nel tempo è implacabilmente sottoposto al limite dalle catene della necessità, dalla regola, dal numero, dall’ordine del mondo. Infatti è il numero a dare alle cose un corpo, si direbbe una forma, invece, perché la necessità ci appare come un insieme di leggi di variazione determinate da rapporti fissi e invarianti e questa è intelligibile, non tangibile, eppure la

²¹⁰ “Come il Cristo, in quanto Anima del Mondo, non è più separabile da tutta la storia, così l’attesa dell’uomo non è più concepibile, secondo la Weil, al di fuori dell’Incarnazione nel tempo.” (Ibid., p. 36)

percezione del mondo reale differisce dall'allucinazione illusoria dell'immaginazione solo perché implica il contatto con la necessità. L'oggetto è una cosa e non un fantasma ma rimane misterioso come ciò possa prodursi, infatti "ci si persuade della realtà di un oggetto facendone il giro, operazione che produce successivamente delle apparenze variate, determinate dalla fissità d'una forma diversa da tutte le apparenze ed esteriore ad esse (come l'esempio dello gnomone), trascendente rispetto ad esse".²¹¹ Sottomettersi al tempo è ciò che fece Cristo, allora è giusto dire che la temporalità dell'essere è posta al centro della riflessione della Weil, solo che ella apre ad una dimensione cristologica del tempo, la fissità della croce è la sottomissione obbediente allo spazio e al tempo, alla necessità, ma tutto ciò che nel tempo è reale è il risultato dell'unione di un illimitato e di un limite. L'illimitato è la materia, il sostegno della necessità è ciò che la sostiene mentre da essa viene determinata, è una legge quantitativa di variazione nelle apparenze. Dell'illimitato non c'è conoscenza, solo ciò che limita può essere conosciuto. Ebbene la necessità è soltanto uno dei volti della bellezza, l'impronta di Dio in ogni caso, l'altra immagine del bene, dunque si tratta di una forza che ci supera infinitamente e a cui possiamo solo consentire, accettando l'esistenza di tutto ciò che esiste. Dunque "la filosofia di Platone non apre una rottura abissale ma stabilisce una comunione, una partecipazione e una corrispondenza tra il mondo ideale e il mondo sensibile, il quale ultimo non è totalmente privo di realtà: ha semplicemente una realtà di valore inferiore in quanto la sua esistenza, il suo significato e la sua finalità richiedono una maggiore chiarificazione al proprio principio di determinatezza"²¹². Ciò significa purificarsi dagli effetti del tempo, riscoprire il tempo come un'immagine mobile dell'eternità, osservare la regola ed il legame nel cuore stesso della disseminazione casuale delle cose e della nostra esistenza.

Purificarsi dalle passioni e dalle immaginazioni significa dunque orientarsi al bene inteso come un vuoto e mantenere l'attenzione su di esso, e anche questi si configurano come momenti di "passaggio al limite" che ritroviamo nel mito della caverna e che operano una progressiva conversione dello sguardo, un pervenire progressivo ad un diverso livello di realtà attraverso la sofferenza capace di sostenere lo sguardo sulle contraddizioni irriducibili del reale, senza per questo anticipare risposte risolutive che sarebbero puramente immaginarie. "E' la possibilità estrema dell'umano, la mediazione col nulla. E' il "pieno" che si deve svuotare affinché il vuoto si riempia di senso. Superamento della ragione e

²¹¹ S. Weil, *La Grecia e le intuizioni precristiane*, Borla, Roma, 2008, p.192.

²¹² Da "Idee, Salvatore Costantino, *Simone Weil interprete di Platone*, volume 19, 1991, p. 41

liberazione dalle forme ordinarie, senza ottenere nulla in cambio”²¹³. Si tratta di quella che Giovanni della Croce chiama la “notte oscura” dell’anima, fase di mediazione che comporta l’accesso ad un nuovo livello di conoscenza attraverso la disperazione e l’angoscia per la perdita del “mondo” e cioè delle significazioni condivise, ma anche delle proprie stesse strutture cognitive e linguistiche e ciò grazie ad una tensione, ad una “fame” di ciò che non c’è, ma che si sa che è, per la quale non si è accettata alcuna compensazione di valore più infimo. Nel percorso che porta all’uscita della caverna ci sono due momenti di smarrimento, “uno appena si è slegati e ci si volta, l’altro quando ci si trova alla luce del sole. Queste sono per la Weil le due notti oscure di San Giovanni della Croce, la notte oscura della sensibilità e la notte oscura dello spirito”²¹⁴.

“Nelle successive scansioni ascensive del prigioniero che esce dalla caverna –negli incrementi successivi di luce riflessa- la Weil legge i suoi livelli di realtà: l’*apparenza*, nelle ombre prodotte dal fuoco sul muro della caverna; la realtà del male in sé e la *necessità*, nell’ombra “autentica” prodotta dalla luce del sole; il livello dei *metaxy*, della matematica e dell’amore, nelle immagini riflesse nell’acqua; il livello del *bene*, nella luce stessa del sole, quando nel suo bagliore si perdono tutte le immagini di chi guarda”²¹⁵. L’*apparenza* è lo stato correlato al vivere in catene dei prigionieri-uomini che Eraclito chiamerebbe “dormienti”. Le catene indicano lo stato di passività e di limitazione prodotti dall’accettazione acritica delle immagini proiettate sul fondo della caverna, una passività che come detto precedentemente produce un livello di realtà assolutamente illusorio nel momento in cui “ciascuno fa dipendere dall’opinione di tutti gli altri le cose da desiderare, come nel caso del prestigio, anziché guardare al valore delle cose in sé”²¹⁶, e dunque la convenzione sociale opera sull’immaginario castrandone la produttività individuale e imponendo dall’esterno un mondo illusorio. Ma le catene sono anche relative ad un’altra forma di acritica accettazione, quella nei confronti delle proprie passioni ed opinioni conseguenti per cui è giudicato buono ciò che arreca piacere, cattivo quanto arreca dolore e ciò ovviamente impedisce il riconoscimento della necessità che è al fondo della realtà apparente e che sarebbe capace di ridurne ad unità e verità il campo illusorio e la natura proiettiva (non perché non abbia consistenza, ma è illusorio attribuirle un valore che non

²¹³ C. Calò, *L’attenzione: il passaggio dalla monotonia dell’apparenza alla meraviglia dell’essere*, Città Nuova, Roma 1996, p. 85

²¹⁴ *Ibid.*, p. 87

²¹⁵ *Ibid.*, p. 88

²¹⁶ Discesa di Dio

ha), poiché prestare attenzione e libero consenso alla necessità implica l'accettazione di ciò che dal punto di vista dell'io è puro male e dolore, l'accettazione di una prospettiva "altra" e di una lettura che non è la nostra e che viene oltretutto percepita come antivitale poiché difatto implica un disinvestimento di energia sull'io e su tutto ciò che sembra potenziarlo.

Il secondo livello di realtà è come già detto la realtà del male in sé e la *necessità* nell'ombra autentica prodotta dalla luce del sole. La necessità, per la Weil "legge di variazione determinata da rapporti fissi e invarianti", di cui si è già detto, è quindi ombra prodotta dalla luce del sole-bene, il cui grado di realtà e di verità è assai superiore al precedente. Dio ritirandosi e consentendo così la vita del mondo lo ha abbandonato alla necessità che per questo è agli antipodi del bene, ma al tempo stesso ha consentito che la necessità regnasse sul mondo e da questo punto di vista essa ne rappresenta invece la traccia, la cifra inscritta nella materia capace di rimandare a Lui, regola puramente intelligibile occultata dietro e dentro le cangianti apparenze sensibili, limite assegnato ad ogni potenza, strumento di mediazione capace di ricondurre ad unità ed ad eternità le cose molteplici e disseminate nel tempo proprio in quanto tali. Allo stesso tempo il male in sé è frutto della necessità nuda inscritta nel creato, ove la morte, la sventura e la sofferenza costituiscono aspetti inevitabili dell'esperienza umana, prodotti certi di ogni procedere dell'esistenza. Ma "solo l'amore soprannaturale contempla la necessità nuda. Questa cessa allora di essere un male"²¹⁷. Ciò avviene quando la morte, il male, vengono riconosciuti ed amati addirittura come dono, elementi che consentono la decreazione e dunque capaci di trasformare la caduta in un movimento ascendente, rendendo possibile il distacco da sé, dal mondo degli oggetti, dalle illusioni proiettate dalla pleonexia e dunque il folle amore per la necessità è prerogativa di reintegrazione dello stato originario ed anche il male è occasione di recuperare quella nudità in cui è giustizia, obbedienza al limite, misura. Il male prodotto poi dagli uomini, che è distruzione delle cose sensibili in cui c'è presenza di bene, è pura irrealtà, è un'illusione che utilizza il potere e la violenza per imporsi e creare l'illusione della realtà, l'illusione di poter fare a meno delle verità eterne, di poter imporre punti di vista e prospettive individuali. Tale male è anch'esso il frutto del predominio della gravità nelle coscienze umane e va accettato e subito come il prodotto della necessità stessa che informa la materia. A meno che qualcuno come Jaffier²¹⁸ improvvisamente non colga il Bene attraverso la manifestazione della

²¹⁷ S. Weil, *Quaderni*, volume terzo, Adelphi, Milano, 1988.p.175.

²¹⁸ Jaffier è il protagonista di "Venezia salva" di Simone Weil, un testo teatrale sulla congiura degli spagnoli che nel 1618 avrebbero voluto conquistare Venezia e distruggerla. Il congiurato Jaffier tradisce i suoi compagni e salva la città

bellezza. La necessità non è principio deterministico quanto invece rapporto, proporzione, senso dell'ordine rintracciabile come qualcosa d'invariante, intelligibile ed invisibile che ponga in relazione enti diversi, capace di individuare un'armonia fra aspetti contraddittori ed insolubili della realtà. Forza di gravità che schiaccia ed opprime fino alla distruzione, la necessità è ciò che va considerato con obbedienza, imitando in questo tutti gli aspetti del creato, riconoscendo come esseri intelligenti la traccia ordinata presente nelle cose create, orientando così verso l'unità e l'eternità il molteplice ed il fluire temporale. La necessità diviene così mediatrice, “facendosi ponte, collega il visibile all'invisibile, media i contenuti tra più livelli di realtà e li ricollega all'assoluto, all'eterno”²¹⁹.

Il livello dei *metaxy*, della matematica e dell'amore, è quello riconducibile alle immagini riflesse nell'acqua. I *metaxy* sono strumenti di intermediazione “ascensivi”, strumenti di addestramento per l'uomo nel suo percorso di avvicinamento alla luce del bene, ordine diverso rispetto a quello dell'intelligenza e dunque assolutamente non coglibile attraverso gli strumenti umani che possono essere solo preparati a riceverne la luce attraverso un esercizio che possa portare all'estremo limite le capacità umane prendendo atto delle contraddizioni insolubili esistenti nel reale e contemplando tale insolubilità fino a produrre il silenzio, la sospensione delle funzioni cognitive e rappresentative. La contraddizione è infatti il punto di contatto sul nostro piano di realtà di una verità eterna, di un piano superiore a noi invisibile, non è prodotta dal nostro pensiero che procede invece in modo coerente e razionale, il nostro pensiero però ne prende atto come di qualcosa che proviene dall'esterno e dunque che è veramente reale.

La matematica rappresenta lo strumento della via intellettuale, l'amore invece, legato alla manifestazione sensibile della bellezza, rappresenta un'altra via connessa alla cosiddetta “percossa del bello” e capace di produrre una trasformazione dell'energia e un richiamo dell'attenzione in direzione delle verità trascendenti. “La cosa non nominata nella *Repubblica* – ciò che produce la liberazione dalle catene – è la percossa del bello che è l'elemento di mediazione in grado di restituire a questo mondo “fabbricato” – la caverna – la pienezza della realtà”²²⁰. I *metaxú* rappresentano dunque gli elementi di mediazione capaci di metterci in relazione con l'eterno, di fatto pare scorgere nella lettura weiliana del mito

comprendendo in un attimo che Venezia è la manifestazione del bene e che la sua eternità non può essere distrutta dal delirio megalomane di progetti di potenza.

²¹⁹ C. Calò, *L'attenzione: il passaggio dalla monotonia dell'apparenza alla meraviglia dell'essere*, Città Nuova, Roma 1996, pag. 113

²²⁰ W. Tommasi, *Simone Weil: segni idoli e simboli*, Franco Angeli, Milano, 1996, p.97

della caverna due distinti momenti in cui l'intermediazione di tali elementi entra in gioco per favorire il trascendimento di livelli del reale. La fascinazione dell'anima operata dalla "percolazione del bello" rappresenta il momento in cui cadono le catene del prigioniero, dunque della liberazione attuata da Dio. Infatti è Dio che cerca l'uomo, il contatto avviene sempre tramite l'operazione della Grazia, mai a causa della volontà umana. Inizialmente questo richiamo è perfino doloroso, si tratta di uno strappo, successivamente si è costretti a camminare e si è lasciati soli a varcare la distanza che separa dalla luce. La percolazione del bello è legata inoltre alla teoria della reminiscenza platonica, infatti le anime che si incarnano hanno già visto Dio e la verità, per questo in seguito sono in grado di sviluppare il pensiero concettuale ed astratto. L'amore, altra figura di mediazione, non sarebbe altro che uno stratagemma in questo quadro, capace di agire attraverso la bellezza sensibile per produrre un successivo percorso di elevazione, anche in questo caso attraverso una paradossale consumazione di se stesso. La bellezza infatti è capace di suscitare nell'innamorato il desiderio di "mangiare" l'oggetto del suo amore, ma al tempo stesso questa assimilazione produrrebbe anche la distruzione dell'oggetto amato. La fascinazione operante mediante la bellezza sensibile mette così in evidenza la profonda incompatibilità esistente nell'uomo fra l'assimilazione e la contemplazione, che invece coincidono in Dio. Chiaramente passare dall'assimilazione alla contemplazione implica sempre del dolore poiché il desiderio di nutrirsi è sempre presente, ed è per questo necessario un addestramento capace di modificare i propri riflessi condizionati fino a fare del corpo un docile strumento dell'anima. Il risultato dell'operazione sarà la trasformazione dell'energia bassa in energia alta. L'addestramento è il metodo attraverso cui mediante il corpo la parte superiore dell'anima modella la parte inferiore e ciò che lo mette in atto è proprio la considerazione attenta dell'ostacolo. In questo caso l'impossibilità di assimilare l'oggetto amato senza distruggerlo è l'ostacolo che si impone all'attenzione opponendosi alle pretese dell'io. L'ostacolo non va aggirato ma convertito come strumento attraverso il concetto di leva. Si oppone ai desideri dell'io ma è un formidabile strumento in quanto ne distrugge la progressione illimitata ed illusoria. Dunque è necessario rivolgere l'attenzione proprio sull'ostacolo, e proprio questo esercizio procura la purificazione dell'attenzione nel momento in cui essa si conforma perfettamente all'aspetto necessitante della realtà arrivando a logorare l'ostacolo stesso, nel senso che esso viene letto non più come opposizione all'io ma come essente costitutivo dell'essere, e dunque il conformarsi ad esso è la realizzazione dell'esperienza ascetica alla fine resa possibile proprio dalla sua presenza. Dunque in questo senso esso è la leva, perché innalza proprio mediante l'abbassamento, ed è

superato non mediante lo sforzo fisico muscolare della volontà e dell'azione, ma attraverso la conversione della lettura che pone in evidenza l'esistenza di altri equilibri possibili, di altri rapporti. L'addestramento si lega all'acquisizione dell'abitudine, nella quale c'è come un apprendistato nel quale l'io si libera dalle proprie sensazioni, non reagisce più iperattivamente ad ogni stimolazione e dunque si libera dall'ossessione e dallo stimolo della corporeità che ne impediscono l'esercizio dell'attenzione su di un livello più elevato rendendolo dipendente. L'abitudine come condizionamento produce dunque la coscienza del meccanicismo di alcune reazioni indotte, e conseguente indifferenza nei confronti delle sensazioni verso la lettura di nuovi equilibri possibili. Weil cita il *Fedro* proprio relativamente a questa operazione parlando del cavallo cattivo che vuole gettarsi sulla cosa bella, ma l'anima-cocchiere ricordando nell'oggetto amato l'immagine di Dio è colta da un senso di reverenza e tira con violenza il morso del cavallo producendogli gravi sofferenze finché egli obbedisce alla sua volontà. Tutte le anime infatti, secondo il discorso riportato nel *Fedro*, cercano di seguire Dio ma alcune imperfette perdono le ali (le ali rappresentano un organo soprannaturale che tira verso l'alto vincendo la pesantezza, dunque la grazia). Le anime sono paragonate a un carro alato col suo cocchiere impegnato a reggere due cavalli, uno bello e buono e l'altro cattivo, ciò rende difficile la guida del carro. Quelle non divine ascendono faticosamente perché uno dei due cavalli, quello che partecipa del vizio, tende verso la terra, e se il cocchiere non lo ha ben domato ciò è causa di pena estrema. Nonostante il turbamento provocato dai cavalli, alcune anime riescono a contemplare l'essere, la realtà, altre non possono e soffrono e se ne vanno senza aver contemplato la realtà nutrendosi in seguito di opinioni e desiderando con ardore in seguito di cercare nutrimento e di rendere l'anima leggera. Quelle che hanno scorto qualcosa della verità quando sono rese grevi e sono colme di oblio e di male cadono sulla terra, cioè subiscono una generazione umana. Solo l'anima che ha visto la verità può incarnarsi in una forma umana, poiché ciò rende possibile la reminiscenza delle cose che l'anima ha visto quando ascendeva verso Dio e la realtà e tale reminiscenza è all'origine della possibilità di comprendere e di ragionare a partire da una moltitudine di sensazioni, in pratica la capacità di concettualizzare, di concepire idee generali. Ora la visione della bellezza in un corpo fisico, necessariamente produce una scossa che provoca il ricordo dell'altro mondo, fase corrispondente al momento in cui le catene cadono nell'allegoria della caverna e si è costretti a camminare.

Successivamente, come abbiamo visto, la bellezza costituisce anche una fonte materiale d'energia direttamente utilizzabile per il progresso spirituale. In pratica, secondo la Weil,

Platone avrebbe delineato una teoria psico-fisiologica dei fenomeni che accompagnano il contatto con la grazia. C'è dunque un percorso ascendente che attraverso l'impatto carnale con la bellezza fisica in un corpo, si solleva verso la considerazione della bellezza in sé, vista come ciò di cui tutte le bellezze partecipano, ma che non appare, è invisibile. Scrive la Weil " L'addestramento di fonda su quelli che oggi si chiamano i riflessi condizionati. Associando ad una determinata cosa piacere o dolore si fabbricano nuovi riflessi che finiscono per prodursi automaticamente. Noi possiamo in tal modo costringere l'animale che è in noi a un comportamento che non disturbi l'attenzione quando essa è volta verso la fonte della grazia (...) il dolore è dunque il mezzo principale (...) I dolori che si infliggono non sono utili a niente, anzi sono nocivi, se non procedono da un metodo che è funzione dello scopo che si persegue, cioè: che la carne non turbi l'azione della grazia".²²¹

L'altro aspetto legato alla bellezza richiama invece il *Timeo* e riguarda la bellezza dell'universo considerata come la seconda prova convincente dell'esistenza di Dio. La lettura weiliana dei dialoghi platonici istituisce una connessione stretta fra la *Repubblica* ed il *Timeo*. Al termine del mito della caverna c'è infatti la catabasi, cioè il prigioniero liberatosi dalle catene ed indirizzatosi all'esterno del "mondo artificiale", dopo aver guardato direttamente il sole, rientra nella caverna per proseguire la sua opera di illuminazione nei confronti di chi è rimasto nella caverna, per far sì che quel mondo irreali possa divenire irreali. Per la Weil il *Timeo* "è il libro dell'uomo rientrato nella caverna"²²², da cui la capacità di discernere i segni del divino nella bellezza del creato. Come giustamente rileva la Tommasi²²³ questo secondo aspetto legato alla bellezza avente a che fare con la presenza dei segni del divino del creato, si lega soprattutto con il mistero dell'incarnazione, dunque sottintende un movimento discendente da Dio all'uomo, entrando in conflitto con la visione platonica legata ad una via ascendente nella considerazione della bellezza: dall'amore per la bellezza di un corpo fino alla contemplazione della bellezza in sé. Ma come riferisce la Tommasi, anche a causa della già citata problematica coesistenza in Weil fra platonismo e cristianesimo, "l'autrice non si avvede che la via discendente dell'amore divino –Dio che viene in cerca dell'uomo– è sostanzialmente incompatibile con la via ascensiva di *eros*"²²⁴ e anzi continua ad attribuire la via discendente a Platone stesso. L'altro paradosso difficile da comporre è quello relativo alla presenza di tali segni del divino

²²¹ S. Weil, *La Grecia e le intuizioni precristiane*, Borla, Roma, 2008, pp.76-77.

²²² Ibid., p.82.

²²³ W.Tommasi, *L'esperienza della bellezza in Simone Weil*, in AA.VV., *Estetica ed esistenza. Deleuze Derrida Foucault Weil*, Franco Angeli, Milano, 2001. pp.72-90.

²²⁴ Ibid., p.80.

nel mondo con la sua concezione della creazione che invece prevede l'assentarsi di Dio dal mondo abbandonato ad una necessità che ne rappresenta bene l'antipodo. Abbiamo tuttavia già avuto modo di vedere come tale distanza estrema implichi tuttavia una correlazione che si colma attraverso il Cristo e la mediazione da lui operata nel passaggio al limite della Passione. Nello stesso modo la pluralità di metaxù ed incarnazioni che Weil ammette possono essere considerate come valide in relazione alla loro capacità di partecipare al Cristo. In ogni caso "leggere la saggezza divina nella creazione è possibile solo trasfigurandosi nel Cristo (...) le tracce di Dio non sono in realtà nelle cose (...), ma nell'anima umana"²²⁵. L'interpretazione weiliana del *Timeo* non produce alcuna interpretazione panteistica di Platone, infatti Weil individua nel *Timeo* una trinità: l'Operaio, il Modello della creazione e l'Anima del Mondo. Lo Spirito sarebbe il modello trascendente della creazione, il padre l'Operaio e il Figlio l'Anima del Mondo. L'Anima del mondo, figura mediatrice all'intersezione fra Dio e l'universo materiale, viene indicata come ciò che è fuori del copo, riavvolta intorno al corpo al modo della letta *chi* ed in grado di limitarlo dall'esterno componendo ciò che in lui è illimitato, dato che il limite è Dio e viene dall'esterno componendo ogni cosa creata di limite ed illimitate. Da questo punto di vista dunque non c'è una perfetta coincidenza fra il mondo e Dio, l'anima del mondo si palesa attraverso i segni disseminati nella natura manifestandosi come proporzione fra cose diverse, analogia, come nel moto circolare degli astri, la regolarità e l'ordine attraverso cui ciò che è illimitato e molteplice viene ricondotto in qualche modo all'unità e all'eternità. Tutto ciò però non è nelle cose create in quanto tali, piuttosto è ciò che si evince dal loro modo di manifestarsi come ciò che le riconduce ad una regolarità, ad un ordine, ad un principio che la nostra attenzione deve solo cogliere come qualcosa di meraviglioso, presente e necessario che tuttavia non ha uno scopo se non quello di esistere. Si coglie qui il senso della critica della Weil alla prova dell'esistenza di Dio legata all'ordine del mondo solitamente presentata attraverso l'argomentazione dimostrativa imperniata sul mondo ordinato come mezzo ordinato ad un fine, legata alla visione di dio come di un orologiaio. Weil dissente da questo tipo di interpretazione dell'ordine del mondo ricollegandolo invece alla bellezza, è con la sua bellezza che il mondo ispira un amore che riconduce a Dio, ma questo amore di fatto non ha per oggetto la materia sensibile, bensì ciò che ne è il principio ordinatore, l'armonia, ma appunto il mezzo per entrarne in contatto non è l'analisi empirica o la mera percezione sensibile, ma il sentimento di entusiasmo ispirazione e amore che ne derivano.

²²⁵ Ibid., p.82.

Del resto non si tratta di un ordine definibile, l'effetto che produce non può essere deterministicamente fatto dipendere da elementi definibili, da aspetti che sarebbero l'equivalente di quelli tecnici in un'opera umana. Weil preferisce invece individuare una analogia in Platone fra la creazione divina e una teoria della creazione artistica anche qui rielaborando in modo originale i testi platonici nei quali l'arte viene condannata come mimesi del mondo sensibile, come riproduzione dell'apparenza e dunque per il suo grado di irrealtà che la pone nell'ambito delle attività che producono illusione e menzogna. Secondo la Weil invece sia la creazione divina che la creazione artistica contengono l'ispirazione e ciò le rende simili, bisogna però considerare che in ogni caso il confronto può essere definito legittimo nel momento in cui si consideri l'arte di primo ordine in cui l'attenzione dell'artista è orientata verso il silenzio ed il vuoto e non verso l'imitazione di aspetti sensibili o psicologici, in questo modo egli si fa anonimo strumento dell'armonia divina. Altro aspetto importante del parallelismo è appunto la mancanza di intenzione particolare e di finalità: il mondo è dominato da una necessità che ne costituisce anche l'ordine ma non ha uno scopo, così come il vero poeta non cerca innanzitutto di ottenere un effetto. Questo ordine del mondo da cogliere che è bellezza, in quanto la bellezza è il volto sensibile della necessità, viene poi anche proposto dalla Weil come modello da imitare, ciò secondo il bisogno di assimilarsi a Dio in funzione della conversione. Dunque è necessario riprodurre in noi l'ordine del mondo. L'Anima del Mondo partecipa della proporzione e dell'armonia, ma ciò non deve intendersi soltanto in ragione della funzione ordinatrice del Verbo, ma in un senso assai più profondo. Proporzione e armonia sono infatti sinonimi come si è visto trattando del Pitagorismo. La proporzione è il rapporto stabilito tra due numeri da una media proporzionale e l'armonia è definita dai Pitagorici come l'unità dei contrari. Considerando la coppia in cui i contrari sono Dio e la creatura, il Figlio è la media geometrica che istituisce fra loro una proporzione, il Mediatore. Proprio in questo modo è stata legata l'eternità del Modello a ciò che è generato, così è stato creato qualcosa che, nel momento in cui stabilisce l'ordine del cielo, procedendo secondo il numero è un'immagine eterna dell'eternità che è fissa nell'unità. Questo è ciò che chiamiamo tempo, un'immagine mobile dell'eternità. La chiave di questo legame fra microcosmo e macrocosmo è il simbolo del moto circolare. Tale moto è l'unione perfetta del numero e del continuo, quindi del limite e dell'illimitato, composizione che d'altra parte riguarda ogni cosa creata, infatti tutto ciò che esiste quaggiù è costituito in tal modo, ciò che è illimitato non esiste se non ricevendo il limite dall'esterno, Dio è ciò che limita. Il mobile senza alcuna discontinuità passa da un punto al punto immediatamente vicino come se procedesse lungo una retta, in realtà passerà

necessariamente un numero intero di volte su di un punto del cerchio. Ora il Verbo è per l'uomo un modello da imitare, ma nel *Timeo* non si intende la sua incarnazione in un essere umano, bensì appunto nell'universo intero. Quindi dobbiamo contemplare l'ordine del mondo e riprodurlo in noi. Dobbiamo contemplare i ritorni regolari dei corpi celesti su se stessi attraverso il moto circolare, simbolo di perfetta corrispondenza fra limite ed illimito, divenire ed eternità, e considerare che l'avvenire non differisce in nulla dal passato, liberarci dal desiderio rivolto verso l'avvenire e dall'immaginazione che l'accompagna (desiderio insaziabile rivolto verso l'esterno che ha per dominio un avvenire immaginario, bisogna invece costringerlo a far cerchio sul presente, su se stesso). Non esistono dunque beni e mali infiniti e che poniamo nel futuro, sono assolutamente immaginari, tutto così viene ricomposto e ricondotto ad un ordine inalterabile, anche dentro di noi. La proporzione e l'armonia che Platone indica come modello parlando dei moti circolari dell'universo, riguarda ovviamente anche altre nozioni simbolicamente connesse, come la necessità che esista sottomissione ed insieme opposizione fra lo Stesso e l'Altro, l'identità e la diversità, l'unità e la molteplicità, l'assoluto e il relativo, lo spirituale e il sensibile, il soprannaturale e il naturale. Tutti gli eventi possibili si inseriscono nella cornice costituita dai moti combinati del cielo e del sole, da cui i giorni distribuiti in stagioni, senza che niente possa turbarla, allo stesso modo paure, turbamenti debbono collocarsi in noi senza portare nessuno sconvolgimento nella relazione stabilita nella nostra anima fra la parte volta verso questo mondo e la parte volta verso l'altro. Il seme divino che è in noi va servito, esso entra nella testa ed è la radice che affonda nel cielo, va servito esercitando continuamente la parte spirituale e la parte intellettuale di sé, contemplando ed imitando l'ordine del mondo, altrimenti i moti circolari della testa si alterano, ne nasce il desiderio carnale che è la corruzione dell'amor di Dio, mentre i moderni affermano che l'amore di Dio sarebbe una sublimazione del desiderio carnale.

Dunque anche questa contemplazione della necessità e della verità nelle cose create comporta l'eliminazione della psicologia dell'io, della pleonexia e implica la purificazione da tutta una serie di impulsi legati ai nostri attaccamenti, alla non accettazione del vuoto rappresentativo e alla compensazione effettuata dall'immaginazione ed amplificata dai meccanismi omologanti del pensiero collettivo che rendono incapaci di cogliere con attenzione la struttura metafisica del reale. Aderire alla necessità anche attraverso la considerazione della bellezza del mondo che è la manifestazione in essa di un ordine, è l'obiettivo principale dell'opera di conversione indicata dalla Weil da effettuarsi ad

imitazione di Dio il quale “fa esistere questo universo acconsentendo a non dominarvi, benché ne abbia il potere”.²²⁶

La bellezza, il bello, inteso soprattutto come “amore per l’ordine del mondo”²²⁷, è dunque strumento fondamentale capace di mediare il rapporto fra l’uomo e Dio, ed è anche “la via più comune, quella più facile e naturale”²²⁸ per avere accesso al processo di conversione e di trasformazione indicato nella narrazione del mito della caverna. Questo perché la bellezza si rende manifesta, percepibile direttamente nelle cose sensibili e anche se spesso in forme degradate o distorte, ad essa sono orientate tutte le vite degli uomini. “In genere tutti i gusti degli uomini, dai più colpevoli ai più innocenti, dai più comuni ai più singolari, sono in rapporto con un insieme di circostanze, con un ambiente in cui credono di poter avere accesso alla bellezza del mondo”²²⁹, “in definitiva nelle occupazioni umane, quali che siano, l’anelito alla bellezza del mondo (...) non è mai assente”²³⁰. Ma è al tempo stesso un intermediario, e come già detto, costituisce la “trappola più frequente di cui si serve Dio per aprirla (l’anima) al soffio dall’alto”²³¹, risponde cioè da questo punto di vista allo scopo comune al livello di realtà riconducibile ai metaxy e alla fase del processo di purificazione ad esso collegato che è quella di procedere nel processo decreativo, a imitazione del modello divino, nella rinuncia a sé e alla falsa visione prospettica che ci pone originariamente al centro dell’universo sia dal punto di vista spaziale, sia da quello temporale, così come anche circa l’ambito dei valori e dell’essere²³². Ma essendo l’uomo “un simbolo d’uomo”²³³ desideroso consciamente o inconsciamente di riappropriarsi della sua interezza e verità, tornando in comunione con Dio, così come Weil afferma a partire dall’interpretazione del discorso di Aristofane nel *Convito*, ciò è possibile solo svuotandosi di quella che Weil chiama “la propria falsa divinità”. “Svuotarsi della propria falsa divinità, negare se stessi, rinunciare a essere con l’immaginazione il centro del mondo, riconoscere che tutti i punti del mondo sono centri a pari titolo, e che il centro vero è situato al di fuori del mondo, significa acconsentire al regno della necessità meccanica nella materia e al regno della libera scelta al centro di ciascuna anima. Un simile consenso è amore. La faccia di questo amore (...)

²²⁶ S.Weil, *Forme dell’amore implicito di Dio in Attesa di Dio*, Adelphi, Milano, 2008, p.118.

²²⁷ Ibid., p.118.

²²⁸ Ibid., p.122.

²²⁹ Ibid., p.132.

²³⁰ Ibid., p.133.

²³¹ Ibid., p.122.

²³² Cfr. Ibid., p. 118.

²³³ “Platone dice che ognuno di noi è non un uomo ma il simbolo di un uomo, e cerca il simbolo corrispondente, l’altra metà” (S. Weil, *La Grecia e le intuizioni precristiane*, Borla, Roma, 2008, p.118.)

²³³ S.Weil, *Forme dell’amore implicito di Dio in Attesa di Dio*, Adelphi, Milano, 2008, p.82.

rivolta alla materia è amore per l'ordine del mondo, ovvero – che è poi la stessa cosa – amore per la bellezza del mondo”.²³⁴ Da questo punto di vista amare la bellezza del mondo significa dunque attribuire il proprio consenso al regno della necessità attraverso una libera scelta, che è appunto quella di rinunciare a sé per consentire alla realtà e alla verità inscritte nell'ordine necessario di penetrare nella propria anima attraverso la ricettività favorita dall'attenzione e così trasformarla riavvicinando la parte con il tutto. Uscire dall'irrealtà, dal sogno, producendo una vera e propria trasformazione alla radice stessa della sensibilità.

La bellezza “è manifestazione sensibile dell'assente, *paradossale presenza a-topica*, che rimanda ad altro da sé pur essendo perfettamente compiuta, che si dà completamente pur senza essere mai posseduta”²³⁵. La bellezza di cui scrive la Weil, che è manifestazione della necessità e dunque del bene sul piano del sensibile, non consiste infatti nelle caratteristiche della materia in sé o negli aspetti strutturali e formali del suo comporsi, “la bellezza del mondo non è un attributo della materia in se stessa”²³⁶, così come l'amore suscitato da un'opera d'arte non è puramente il risultato della scelta da parte dell'autore di aspetti formali utilizzati al fine di produrre un certo effetto, ma è piuttosto il risultato di un'ispirazione che è sempre il frutto di un volgersi verso il nulla trascendente. La bellezza dunque ha un carattere trascendente che appare nel sensibile come “paradossale presenza a-topica” che rimanda ad altro da sé le ragioni dell'effetto d'amore prodotto nell'animo umano, ma rimane per noi un enigma producendo quel processo decreativo verso l'a-dimensionalità che è parte del cammino ascendente. “Non desideriamo altro, ne entriamo in possesso, e tuttavia continuiamo a desiderare. Ma non sappiamo che cosa. Vorremmo andare al di là, dall'altra parte della bellezza, ma essa è soltanto superficie. E' come uno specchio che ci rinvia il nostro desiderio del bene. La bellezza è una sfinge, un enigma, un mistero che ci esaspera in modo doloroso”.²³⁷ “La bellezza del mondo è il tenero sorriso che il Cristo ci rivolge attraverso la materia”²³⁸, dunque fondamentale è l'effetto dell'Incarnazione che è poi l'aspetto principale con cui deve essere inteso il concetto di mediazione come superamento di ogni dualismo senza peraltro poterlo veramente mai risolvere in unità, se non in un “altrove” che non ci è dato rappresentare, prefigurare, dire, comprendere, ma semmai solo

²³⁴ Ibid., pp.119-120.

²³⁵ C. Calò, *L'attenzione: il passaggio dalla monotonia dell'apparenza alla meraviglia dell'essere*, Città Nuova, Roma 1996, pag. 124.

²³⁶ S.Weil, *Forme dell'amore implicito di Dio in Attesa di Dio*, Adelphi, Milano, 2008, p.123.

²³⁷ Ibid., p.125.

²³⁸ Ibid., p.124.

esperire direttamente attraverso una partecipazione al mistero dell'Incarnazione stessa. Il sorriso che Cristo ci rivolge attraverso le parvenze sensibili fa sì che la bellezza del mondo non sia attributo della materia in se stessa, ma piuttosto “rapporto fra il mondo e la nostra sensibilità, quella sensibilità che dipende dalla struttura del nostro corpo e della nostra anima”²³⁹. In quanto incarnazione, mediazione, passaggio al limite, essa è già la testimonianza di un rapporto fra visibile ed invisibile, fra umano e divino che preesiste alla nostra stessa capacità di comprenderlo determinandola in quanto tale: è Dio disceso nella nostra anima che produce in noi una sensibilità capace di cogliere la bellezza del mondo e lo stesso amore procede poi dalla nostra anima verso quel Dio resosi sensibile nell' “opera di rifinitura” effettuata da Bacco-Cristo-Anima del Mondo²⁴⁰. La contemplazione del bello ha anche un altro effetto di purificazione riguardo alle pretese illimitate del desiderio d'espansione dell'io che impediscono la ricezione della realtà e la conseguente trasformazione che è soprattutto consenso a diventare ciò che si è, cioè a “divenire identici alla propria vocazione”, dunque veramente reali, a uscire dal sogno dell'immaginazione obbedendo a ciò che è impersonale e sacro in sé. Infatti la bellezza, così come il mondo, non ha finalità, ma è l'unica finalità, “una cosa bella non contiene altro bene fuorché se stessa, nella sua totalità, così come appare”²⁴¹, non è un mezzo in vista di qualcos'altro come invece sono tutte le altre cose e i cosiddetti beni, “essa sola è buona in sé, ma senza che noi vi troviamo alcun bene (...) fa dono soltanto di se stessa”²⁴². In questo modo “il bello riporta al presente perché dis-vela, porta alla luce, e insieme riporta al valore di perfezione dell'esistenza prima di ogni determinazione, a ciò che è: *tò ón*”²⁴³. La bellezza non ha niente a che fare con le manipolazioni estetiche dell'arte che non è ispirata, o di qualunque altra attività che ne faccia un artificio sovrastrutturale, una menzogna sviante riguardo alla capacità di sguardo purificato dall'immaginazione. La bellezza a cui si riferisce la Weil rimanda all'essenzialità delle cose che sono e alla nudità della condizione umana come è quella che può essere contemplata nella sventura, nell'assenza completa degli ornamenti e delle contraffazioni tipiche di cui gli uomini solitamente si rivestono. Questo rende desiderabile ciò che esiste sulla scia dell'amore stoico per l'universo, quindi le cose sono da

²³⁹ Ibid., p.123.

²⁴⁰ ““Zeus ha compiuto ogni cosa” dice universo orfico “e Bacco l'ha rifinita”. La creazione della bellezza consiste in quest'opera di rifinitura. Dio ha creato l'universo, e il Figlio suo, nostro fratello primogenito, ha creato per noi la bellezza.” Cfr. Ibid. p.124.

²⁴¹ Ibid., p.125.

²⁴² Ibid., p.126.

²⁴³ C. Calò, *L'attenzione: il passaggio dalla monotonia dell'apparenza alla meraviglia dell'essere*, Città Nuova, Roma 1996, pag. 124.

amare per quelle che sono e sarebbe empio desiderare che non esistano o che siano diverse da come sono. Ciò conduce all'accettazione di ogni forma di esistenza implicando chiaramente la rinuncia all'io, alla nostra volontà²⁴⁴, al desiderio immaginario fuorviante che ci spingerebbe ad anticipare l'avvenire, a cadere nell'illimitato, a non riconoscere l'eternità già inscritta sotto forma di regolarità necessarie in ciò che c'è, liberandoci da quell'immaginazione che accompagna il desiderio insaziabile rivolto verso l'esterno ed il futuro "e che è l'unica fonte dell'errore e della menzogna".²⁴⁵ Il desiderio deve rivolgere la sua punta sul presente, riconoscere con attenzione ciò che è, acconsentire e lasciarsi penetrare dall'esempio dell'obbedienza della materia alla legge necessaria, contemplare la bellezza addestrandosi a non cedere immediatamente ai propri impulsi di assimilazione che distruggerebbero l'oggetto, sospendere i propri riflessi reattivi ad ogni stimolo legato alla corporeità e alla materia, fino a considerare la bellezza come incarnazione nel sensibile di un "altrove" che ci chiama nel segreto di ciò che per noi rimane impensabile. La bellezza è infatti il risultato della persuasione operata dal bene sulla necessità, ma questa mediazione per noi è solo contraddizione da contemplare, non potrà mai divenire un oggetto del nostro pensiero ma al limite può essere nutrimento nel quadro del movimento discendente di Dio culminante nel mistero dell'Incarnazione, e ciò nonostante l'insistenza della Weil sulla contrapposizione platonica di guardare e mangiare²⁴⁶.

Nel procedere ascensivo dei livelli di realtà un ruolo importante del processo decreativo che fa corrispondere ad una diminuzione d'essere un approfondimento metafisico²⁴⁷, è svolto dalla contemplazione della matematica e della geometria ed in esse degli aspetti relativi alla proporzione fra elementi incommensurabili, alla regolarità e alla ricerca di armonia intesa come mediazione fra contrari riscontrabile nella natura stessa. L'obiettivo è sempre quello di cogliere nel sensibile l'intersezione del soprannaturale come punto di contatto fra un piano orizzontale naturale e di un piano verticale trascendente e spingere dunque alla considerazione di questo oltre a cui rimanda mantenendolo come pura alterità irriducibile a qualunque rappresentazione umana o discorsività, verso un'autoconsumazione dell'accenramento illusorio dell'io capace di convertire all'*in creatum* dell'origine. In

²⁴⁴ "L'imitazione della bellezza del mondo, la conformità all'assenza di finalità, d'intenzione, di discriminazione implicano in noi l'assenza di ogni intenzione, implicano la rinuncia alla nostra volontà" (S.Weil, *Forme dell'amore implicito di Dio in Attesa di Dio*, Adelphi, Milano, 2008, p.136.)

²⁴⁵ Ibid., p.108.

²⁴⁶ Su questo aspetto Cfr. W.Tommasi, *L'esperienza della bellezza in Simone Weil*, in AA.VV., *Estetica ed esistenza. Deleuze Derrida Foucault Weil*, Franco Angeli, Milano, 2001. p.89.

²⁴⁷ Cfr. C. Calò, *L'attenzione: il passaggio dalla monotonia dell'apparenza alla meraviglia dell'essere*, Città Nuova, Roma 1996, p. 110.

conformità con la dottrina pitagorica in Platone troviamo continui accenni all'importanza della geometria. Intanto l'individuazione della formula matematica della proporzione, come visto, sarebbe da individuare in una problematica legata al problema della ricerca della mediazione teologica, intendendo con quest'espressione una prefigurazione del Cristo come possibilità di ricondurre all'unità tutti i numeri, ma la riflessione sulla ricerca di rapporti fra i numeri nell'ottica di un'assimilazione all'unità alluderebbe in realtà (la scienza greca ha sempre associato alla conoscenza della realtà materiale la contemplazione e l'ispirazione religiosa diversamente dalla scienza moderna e recente) alla funzione mediatrice assolta dal Cristo capace di rappresentare il passaggio al limite tramite la Passione fra la materia inerte ed illimitata e Dio stesso, quindi di costituire la figura di mediazione, il ponte per eccellenza fra livelli ontologici assolutamente distanti, fra ciò che è sottoposto al limite in quanto illimitato e ciò che limita, fra il bene e la necessità. Ma l'origine della geometria stessa sarebbe da individuare nella problematica su esposta. In particolare in relazione alla ricerca di una assimilazione all'uno dei numeri cosiddetti incommensurabili, cioè che non sono interi e che non sono dei quadrati. Si tratta degli *aloi*, scandalo contro natura per i Greci, che tuttavia trovarono una soluzione proprio attraverso la geometria, capace di procedere per mezzo di dimostrazioni rigorose quanto incomprensibili per la ragione umana. La proporzione permette dunque "la ricomposizione armonica di parte delle contraddizioni"²⁴⁸ che risultano tali ad un livello ontologico inferiore, in quanto attraverso un procedimento analogico "media i contenuti tra più livelli di realtà e li ricollega all'assoluto, all'eterno. Facendosi ponte, collega il visibile all'invisibile, riconduce le forme all'assenza di forma nell'assenza di spazio e di tempo. Essa è il segno intelligibile di un rapporto invisibile".²⁴⁹ Il procedimento analogico che ne è alla base infatti "permette di ragionare intorno agli incommensurabili, facendo riferimento ai soli rapporti, senza chiamare in causa valori definiti in modo arbitrario"²⁵⁰ come invece fa l'algebra nella scienza contemporanea, producendo un riempimento del vuoto illegittimo e dunque impedendo la trasformazione energetica dal basso all'alto, ma soprattutto negando la possibilità dell'ispirazione e della grazia. La proporzione infatti "rende l'incommensurabilità come tale, come rapporto"²⁵¹, rimanendo in questo aderente ai rapporti necessari del reale rivelando il tessuto connettivo del logos, lasciando che si contempi ciò che non si sa cosa è, con la certezza resa evidente dalle dimostrazioni che quella cosa è, facendo dunque dell'attività scientifica una forma di

²⁴⁸ Ibid., p. 113.

²⁴⁹ Ibid., p. 113.

²⁵⁰ Ibid., p. 122.

²⁵¹ Ibid., p. 122.

addestramento progressivo volto alla purificazione dalle letture dell'io verso la considerazione della molteplicità coesistente dei piani, dei livelli di realtà e dunque verso la loro relativizzazione reciproca fino al trascendimento di tutti i piani coincidente con la non-lettura e l'assenza di prospettiva. Davvero qui si tratta ancora, come avverma Calò, di inserire Eraclito in Platone²⁵², sottolineando come la ricerca dell'unità e la confluenza del molteplice nell'uno, non debba essere concepita come eliminazione delle diversità, del piano della contrapposizione dei contrari come molteplici, ciò che di nuovo sottolinea in Weil l'inesistenza di ogni dualismo, infatti la proporzione mediando i contenuti tra più livelli di realtà e ricollegandoli all'eterno, rivelando come il cosmo sia "in-formato in ogni sua parte secondo medesimi criteri"²⁵³, fa sì che "la regolarità e la diversità siano combinate in modo tale che il pensiero sia sempre sul punto di perdersi nella diversità e sempre salvato dalla regolarità"²⁵⁴. Del resto anche "attraverso il numero, è possibile per Platone una mediazione tra limitato e illimitato"²⁵⁵ come un movimento capace di pensare insieme l'unità e la molteplicità, il numero infatti costituisce il limite trascendente capace di fissare le apparenze variate e molteplici e la materia inerte ed illimitata e di consentire la stessa percezione di un corpo reale invece di qualcosa di illusorio come nell'esempio riferito sul cubo citato dalla Weil²⁵⁶. La natura appare irretita in un tessuto di condizioni intelleggibili (di cui la matematica e la geometria sono espressione) che ne costituiscono la forma trascendente, il limite-numero capace di dare corpo alle cose rendendole effettivamente conoscibili. Il numero quindi è mediatore poiché fa di ogni cosa un simbolo iscrivendola in un ordine complessivo, in una rete di connessioni insieme a tutte le altre e rilevandone il senso. Oltretutto queste connessioni necessarie capaci di mediare fra gli aspetti sensibili e materiali e le forme trascendenti unificanti "non hanno in se stesse realtà se non come oggetto dell'attenzione intellettuale in atto (...) Questa attenzione intellettuale è all'intersezione della parte naturale e della parte soprannaturale dell'anima"²⁵⁷. Esercitarsi a "vedere le connessioni" e consentire ad esse costituisce un percorso di purificazione dall'hybris che ci porterebbe a superare i nostri limiti verso una espansione puramente immaginaria. L'attenzione dunque crea connessioni non arbitrariamente, ma solo

²⁵² Cfr. Ibid., p.90. Calò è fra l'altro sostenitore deciso di un profondo anti-dualismo weiliano e dell'assenza in lei di un'impostazione manichea o gnostica

²⁵³ Ibid., p. 113

²⁵⁴ S. Weil, *Sulla scienza*, Borla, Roma, 1998, p.192.

²⁵⁵ Cfr. C. Calò, *L'attenzione: il passaggio dalla monotonia dell'apparenza alla meraviglia dell'essere*, Città Nuova, Roma 1996, p. 113.

²⁵⁶ S. Weil, *La Grecia e le intuizioni precristiane*, Borla, Roma, 2008, p.192.

²⁵⁷ Ibid., p.201.

consentendo, ricevendo e partecipando alla necessità. L'intelligenza così si confronta con qualcosa che è al di là dell'ambito delle operazioni tipiche dell'intelligenza umana: ciò che per l'intelletto è incommensurabile in realtà in-forma l'universo, l'intelligenza qui brucia se stessa e si purifica verso la non-lettura, abdica al fine di orientarsi con certezza verso qualcosa che è solo in grado di cogliere nella sua incomprendibilità ed alterità. In questo consiste quell'atteggiamento che è stato definito come una concezione mistica della matematica.

Il quarto livello di realtà indicato dall'allegoria della caverna, quello del *bene* osservato nella luce stessa del sole, implicante la purificazione completa da tutte le immagini di chi guarda, corrisponde al traguardo della perfezione e si pone al di là di ogni rappresentazione discorsiva, per cui di fatto non può divenire oggetto diretto di riflessione e di indagine. Il bene è il fine del processo ascensivo, ma proprio in quanto bene è ciò che è totalmente estraneo con l'essere e con lo stesso rapporto che evoca, non può essere affermato positivamente poiché sfuggirebbe in quanto bene traducendosi in una rappresentazione umana in cui tornerebbero a mescolarsi bene e male. E' un oggetto che si nega infinitamente al nostro desiderio per consentire la consunzione di ogni attaccamento a ciò che fa parte dell'esistenza. Il desiderio produce il bene dal momento che non è desiderio di possedere il bene, ma è quasi desiderio del desiderio, è il desiderio del vuoto, il vuoto desiderante stesso, si tratta del moto stesso del "trarsi da parte" che è in noi qualcosa di soprannaturale e che ha a che vedere appunto con la discrezione, l'abbandono di ciò che crediamo di essere. Il bene è dunque l'oggetto che negandosi infinitamente, rimanendo vuoto disponibile, impossibilità pensata come tale nella sua radicale distanza dal piano della necessità, può però rovesciarsi improvvisamente, non senza il soccorso della grazia, così la perfetta privazione di Dio nel mondo della necessità meccanica diviene l'immagine più confacente alla sua essenza, ciò che in noi è natura, pesantezza, si rovescia in supernatura attraverso la nostra totale riduzione a cosa che avviene nella condizione della sventura, nell'esperienza limite di un dolore che elimina la dimensione del tempo come progetto, e dell'uomo come identificazione con un io. Tale rovesciamento rimane comunque un mistero indicibile, un paradosso capace di mettere in crisi tutte le nostre capacità logiche, verità che non può essere guardata e perciò autentica, senza forma né nome.

Figure della mediazione nella cultura greca

L'interesse della Weil non si rivolge esclusivamente alla produzione filosofica greca ma coinvolge anche i miti greci e alcuni personaggi protagonisti delle tragedie greche. In realtà è doveroso precisare che la sua attenzione travalica la stessa antichità greca per abbracciare una pluralità di tradizioni anche più antiche e soprattutto una molteplicità di materiali mitici anche folcloristici di produzione chiaramente popolare. La vastità di questo interesse potrebbe apparire dispersivo mentre di fatto è motivato da un'impostazione ben precisa, quella per cui "la Weil non ritiene che i tesori di spiritualità siano appannaggio esclusivo di alcune generazioni e quindi nemmeno di quelle che hanno visto la loro origine dopo Cristo".²⁵⁸ C'è una universalità della verità infatti "è impossibile che la verità nella sua interezza non sia presente in ogni tempo, in ogni luogo, a disposizione di chiunque la desidera"²⁵⁹. Alla base di tale concezione universalistica della verità esiste dunque il presupposto che ci sia stata una rivelazione originaria, tradottasi poi in un patto fra Dio e l'uomo e che di questa rivelazione siano poi rimaste tracce nei racconti popolari e nei miti, che alcuni popoli, ne siano stati imbevuti e attraversati più di altri e che dunque un unico filo legherebbe l'Egitto alla Grecia, ciò avrebbe permesso a quest'ultima di prefigurare il cristianesimo e la venuta del Cristo stesso. Verità trascendenti ed eterne afferenti alla medesima rivelazione la Weil ha poi ricercato nel pensiero indù, taoista e buddista. Il cosiddetto "universalismo weiliano" riposa dunque sull'idea dell'esistenza di una rivelazione originaria che legittima la ricerca, attraverso un materiale piuttosto disomogeneo dal punto di vista delle classificazioni scientifiche ufficiali, di temi ricorrenti capaci di riportare ad unità l'apparente dispersione di detto materiale cercando in esso conferme ulteriori delle concezioni della Weil riguardo ai contenuti della rivelazione stessa. Come dice infatti ella stessa "non si deve guardare a questi miti e a tutti quelli che gli somigliano come a racconti, ma come a simboli, cosicché miti differenti possono corrispondere alla stessa verità vista sotto questo o quell'altro aspetto".²⁶⁰

La figura ricorrente nelle analisi weiliane della mitologia è quella del mediatore e della mediazione-incarnazione che è in grado di produrre, elemento focale della sua speculazione filosofica, da un lato perché capace di illuminare in parte l'oscurità che avvolge la relazione fra il bene e la necessità, nella contraddizione paradossale della loro distanza infinita che

²⁵⁸ M.Marianelli, *La metafora ritrovata*, Città Nuova, Roma, 2004, p.49.

²⁵⁹ S. Weil, *Quaderni IV*, Adelphi, Milano, 1993, p.356.

²⁶⁰ S. Weil, *La Grecia e le intuizioni precristiane*, Borla, Roma, 2008, p.122.

sarebbe al tempo stesso segno e addirittura garanzia di un legame autentico e inscindibile perché non idolatrico, dall'altro perché è nella figura del Cristo che convergono tutte le altre figure, poiché in ogni caso ella "riconosce al Cristo un ruolo centrale"²⁶¹, anche se il suo universalismo di fondo solleva il problema, come già visto, della pluralità delle incarnazioni che sono chiaramente incompatibili con la fede della Chiesa cattolica, questione ancora non del tutto risolta e probabilmente irrisolvibile. Del resto il cristianesimo è chiamato a contenere in sé tutte le vocazioni senza eccezione a causa del suo cattolicesimo e dunque l'universalità è la vocazione specifica del cristianesimo. La figura del mediatore è dunque prefigurazione del Cristo, d'altronde esistendo un nesso inscindibile fra creazione, incarnazione e mediazione (in quanto Dio si è lacerato ritirandosi rinunciando alla sua divinità per acconsentire all'esistenza di creature infinitamente inferiori a Lui e tale sacrificio è simmetrico a quello della Passione, mediante cui Dio percorre "di nuovo" la distanza infinita che può essere varcata solo a motivo di un amore folle e incomprensibile superiore ad ogni conoscenza: Cristo è così il passaggio al limite che realizza l'armonia autentica fra contrari irriducibili, Dio e la materia inerte, l'uomo-Dio il mediatore per eccellenza, anche se tutto il mondo creato è allo stesso tempo "porta chiusa" e passaggio-ponte, dunque mediazione, proprio perché frutto della lacerazione di Dio che ha posto una distanza infinita fra sé e sé per amore affinché per amore fosse varcata), "nulla vieta di pensare che l'incarnazione del Cristo sia stata preceduta da altre incarnazioni, come nel caso di Osiride in Egitto o di Krsna in India. E così pure in figure veterotestamentarie che presentano a loro volta i tratti caratteristici di incarnazioni: è il caso di Abele, di Noè".²⁶² Ora, il Cristo risulta figura centrale proprio perché può abbracciare le verità delle diverse tradizioni religiose, dei miti e del folklore, senza per questo cancellarle. Inoltre il Cristo in quanto logos non è solo Verbo, parola, verità rivelata in modo discendente, ma è anche mediazione nel senso di cammino che conduce alla verità. La riflessione weiliana sulle "figure della mediazione" ha dunque anche lo scopo di chiarificare per quanto è possibile le tappe e le caratteristiche di questo cammino dell'anima verso Dio e che riguardano: le modalità del contatto con Dio, l'atteggiamento e la preparazione più confacenti a riceverne la visita, gli stratagemmi utilizzati da Dio per sedurre l'anima e strapparle il consenso, le modificazioni interiori che preludono alla salvezza e ne costituiscono il segno.

²⁶¹ M.Marianelli, *La metafora ritrovata*, Città Nuova, Roma, 2004, p.49.

²⁶² G.Gaeta, *Il linguaggio simbolico di Dio in Quaderni, IV*, Adelphi, Milano, 1993, p. 24

Le figure della mediazione vengono rintracciate dalla Weil nell'ambito di quel coacervo di nazioni e di popoli che condivisero la rivelazione originaria, tali popoli nel saggio *I tre figli di Noè o le origini della civiltà mediterranea* vengono individuati come i discendenti di Cam. “Per la Weil le figure di Noè e dei suoi figli Sem, Cam, Jafet, sono di fondamentale importanza in riferimento alla storia della civiltà mediterranea. La pensatrice ritiene che i discendenti di Cam siano superiori spiritualmente e prende le distanze dai figli di Sem (Ebrei, Arabi). Ritiene inoltre che la stirpe di Jafet (i popoli indo-europei) sia stata fortemente influenzata dal mondo egiziano”.²⁶³ Scrive infatti che “Jafet è l’antenato dei popoli nomadi, fra i quali si riconoscono quelli da noi chiamati Indoeuropei. Sem è l’antenato dei Semiti, ovvero Ebrei, Arabi, Assiri e altri ancora”,²⁶⁴ poi dopo aver escluso l’appartenenza ai Semiti dei Fenici e la loro assimilazione agli Ebrei, ribadisce che nel *Genesi* è scritto che essi discendono da Cam. Infine sostiene che discendono da Cam i Pelasgi considerati oggi Cretesi, i Sumeri da cui i babilonesi avrebbero mutuato la propria civiltà, gli Ittiti e infine l’Egitto. In pratica “tutta la civiltà mediterranea che precede immediatamente le epoche storiche discende da Cam”.²⁶⁵ Questa diversa discendenza dei popoli della civiltà mediterranea dai figli di Noè riveste una notevole importanza sia nel giudizio della Weil nei confronti di detti popoli, in particolare riguardo al giudizio estremamente negativo espresso nei confronti degli Ebrei, sia perché le consente di tracciare una linea di collegamento ideale fra i popoli discendenti da Cam caratterizzati da una intensa spiritualità dovuta al fatto che avrebbero in qualche modo accolto e tramandato il contenuto della rivelazione, rifiutata colpevolmente dagli altri popoli, caratterizzati per questo dall’idolatria, da una falsa religione della potenza, un culto idolatrico che prescinde per la pensatrice dal concetto consueto di paganesimo e che infatti ella attribuisce ad un popolo monoteista come quello ebraico. Tutto ha origine da Noè il quale come Prometeo salvò il genere umano dalla distruzione che Dio avrebbe causato per l’assenza di giustizia diffusa e di virtù, se non fosse stato quel giusto perfetto che era. Weil collega la purezza di Noè alla immagine della nudità, della morte e dell’ebbrezza causata dal vino contrapponendola al peccato di cui Adamo ed Eva s’erano macchiati e dunque intravedendo in Noè una figura di compensazione ripetto alla loro disobbedienza. La nudità che è poi povertà e dunque capacità di acconsentire alla propria vocazione per l’uomo che significa rinuncia al proprio

²⁶³ M.Marianelli, *La metafora ritrovata*, Città Nuova, Roma, 2004, p.55.

²⁶⁴ S.Weil, *I tre figli di Noè o le origini della civiltà mediterranea* in *Attesa di Dio*, Adelphi, Milano, 2008, p.203.

²⁶⁵ *Ibid.*, p.204.

io e a tutte quelle dinamiche sociali volte ad amplificarne il desiderio di prestigio²⁶⁶ in cambio della rinuncia alla ricerca personale. Nudità che significa accettare di essere per gli altri ciò che si è effettivamente, e cioè nulla, mera intersezione di acqua e spirito, materia inerte capace di ascendere unicamente per il soffio divino e che deve riconoscersi obbediente alla necessità prendendo esempio dalla materia inerte, che non può scegliere di essere altro da se stessa senza produrre un'immaginazione irreali. “La ricerca di prestigio, che ciascuno persegue nel proprio ambito sociale, è frutto di un errore di prospettiva, nel credere che la propria visione del mondo, individualista ed egoista, abbia valore oggettivo (...) il peccato dell'io è il credersi dio della realtà (...) È proprio dell'immaginazione, infatti, non conoscere i limiti della realtà, non rispettare la contraddizione, ma conciliarla in un mondo fantasticato dall'io (...) La brama di prestigio influenza la ricerca dei tesori in cui investire se stessi e spendersi”.²⁶⁷ Ora “soltanto alcuni esseri perfetti sono morti e nudi quaggiù, mentre sono ancora in vita”²⁶⁸, Weil si rifà al *Gorgia* di Platone in cui è scritto che “i giudici, morti e nudi, contemplarono con l'anima le nostre anime, anch'esse morte e nude”.²⁶⁹ La nudità è ciò che rimane all'anima quando essa si è spogliata, per la propria obbedienza e virtù in vita o è stata spogliata dopo la morte del corpo, da ogni attaccamento agli oggetti e da ogni disposizione naturale che la rendeva incapace di riconoscere la verità e di mostrarla all'esterno. La nudità è anche sinonimo di assoluta trasparenza fra interno ed esterno, superamento della dualità che si è impossessata dell'uomo a causa del peccato originale, trasparenza che è anche assoluta permeabilità alla luce della grazia, massimo consenso alla necessità. “L'immagine della nudità legata a quella della morte (...) Questa doppia immagine è mistica per eccellenza. Non c'è uomo, per quanto sia saggio, che non sia stato influenzato dall'aspetto fisico e più ancora dalla situazione sociale della gente(...) Effetto dell'immaginazione...La verità è nascosta in tutto questo. La verità è segreta (...) La verità non è manifesta se non nella nudità e la nudità è la morte, cioè la rottura di tutti gli attaccamenti che costituiscono per ogni essere umano la ragione di vivere: il prossimo, l'opinione degli altri, i possessi materiali e morali, tutto”.²⁷⁰ Finché non si pone in atto la decreazione che significa negarsi, rinunciare ad essere il centro del mondo attraverso la costruzione di una divinità immaginaria, si alimentano quelli che la Weil chiama gli

²⁶⁶ “Ci premuriamo di cingere sempre le nostre anime con la veste dei pensieri carnali e sociali, e se per un momento ci capitasse di separarcene, moriremmo di vergogna” S.Weil, *I tre figli di Noè o le origini della civiltà mediterranea* in *Attesa di Dio*, Adelphi, Milano, 2008, p.205.

²⁶⁷ G. Di Nicola A. Danese, *Abitare la contraddizione*, Edizioni Dehoniane, Roma, 1991, p.123.

²⁶⁸ S.Weil, *I tre figli di Noè o le origini della civiltà mediterranea* in *Attesa di Dio*, Adelphi, Milano, 2008, p.205.

²⁶⁹ Ibid., p.205.

²⁷⁰ S. Weil, *La Grecia e le intuizioni precristiane*, Borla, Roma, 2008, p.44.

“animali dell’io” i quali non puntano che a possedere gli oggetti e le altre anime (anche dietro la giustificazione dell’amore) e ad espandersi illimitatamente in modo del tutto irragionevole varcando ogni misura e soprattutto facendo a meno della verità. L’attaccamento che si produce comporta, nel delirio di un io che vuole espandersi, l’abolizione della distanza nei confronti dell’oggetto desiderato, mentre la morte implica il distacco, l’abbandono, l’obbedienza, ma anche la possibilità di vedere la relazione con l’oggetto senza cannibalizzarlo causandone la distruzione. L’attenzione implica il distacco, “pensare fino in fondo la relazione, infatti, è accettare la distanza, il decentramento di sé”.²⁷¹ Inoltre “amare la verità significa sopportare il vuoto, di conseguenza accettare la morte. La verità è dalla parte della morte”.²⁷²

Noè dunque è figura del “giusto perfetto” di cui il discorso di Adimanto nella *Repubblica* costituisce il modello principale, anch’essa una figura legata alla mediazione, al contatto fra divino ed umano attraverso il sacrificio . “Egli bevve il vino, s’inebriò e rimase nudo al centro della sua tenda”.²⁷³ Il suo essere “nudo e morto quaggiù” era sostenibile grazie alla sua ebbrezza che secondo la Weil non è da intendersi come disposizione alla spensieratezza, bensì alla trasformazione di piaceri e desideri in gioia contemplativa, dunque come rinuncia all’esistenza finita e carnale. “Al pari di Dioniso, Noè piantò probabilmente per primo la vite”²⁷⁴. Weil collega anche l’ebbrezza di Noè, la sua gioia contemplativa che gli permetteva il distacco da sé, e l’obbedienza assoluta alla necessità della sua condizione e dunque alla volontà di Dio, a Cristo stesso che beveva vino fra i suoi e che si paragonava al ceppo della vite, ma soprattutto a Dioniso che va inteso da un lato come immagine della gioia contemplativa capace di consentire l’obbedienza a Dio tramite la rinuncia alla propria esistenza contingente, dall’altra come Zagreo, e come tale implicante il sacrificio, la morte e la risurrezione. “Questi, figlio di Zeus e Persefone, viene considerato generalmente il primo Dioniso (...) Egli subì la gelosia di Era e, nonostante si fosse trasformato in toro, venne fatto a pezzi e mangiato dai Titani. Successivamente la volontà di Zeus restituì la vita al bambino. (...) In questa prospettiva la Weil vede in Dioniso il Dio morto e risorto, quindi l’immagine sia della sofferenza che della mediazione”.²⁷⁵ Dioniso è così accostabile a Osiride, anch’esso vittima della violenza del fratello Seth e “resuscitato” grazie ai poteri

²⁷¹ G. Di Nicola A. Danese, *Abitare la contraddizione*, Edizioni Dehoniane, Roma, 1991, p.318.

²⁷² S. Weil, *Quaderni II*, Adelphi, Milano, 1985

²⁷³ *Gn,9,21*

²⁷⁴ S.Weil, *I tre figli di Noè o le origini della civiltà mediterranea* in *Attesa di Dio*, Adelphi, Milano, 2008, p.204.

²⁷⁵ M.Marianelli, *La metafora ritrovata*, Città Nuova, Roma, 2004, pp.58-59.

della sorella e consorte Osiride, che ricompose il corpo del marito. Ed entrambi alludono alla figura del Cristo come Weil sottolinea spesso: “Analogia tra l’immagine della crocifissione e quella del dio tagliato a pezzi. Osiride. Dioniso”.²⁷⁶ Questi elementi conducono la Weil a stabilire che Noè ricevette una rivelazione, infatti la Bibbia riferisce di un patto di Dio con l’uomo il cui segno fu l’arcobaleno, e questo patto non può che essere una rivelazione. Lì è l’origine di una sorgente di vita soprannaturale capace di infondere saggezza negli uomini e che sarebbe “in rapporto con la nozione di sacrificio”. Infatti “respirando l’odore del sacrificio di Noè, Dio decise di abbandonare per sempre i proposito di distruggere l’umanità. Quel sacrificio fu redentore. Vi si potrebbe quasi scorgere un presagio del sacrificio del Cristo”²⁷⁷, inoltre il legame fra l’idea di sacrificio e quella di incarnazione fu altrettanto antico costituendo la caratteristica essenziale del contenuto della rivelazione. La nazioni che si abbeverarono a questa sorgente soprannaturale discendendo da Cam il quale vide la nudità del padre partecipando quindi alla rivelazione, conobbero quello che Weil definisce “una seconda Persona divina, altra dal Dio creatore e potente e nel contempo a lui identica”²⁷⁸, un Dio della presenza segreta che si rivela nell’intimo dell’anima umana, che è unione di divino ed umano tramite l’incarnazione, incarnazione che è prima di tutto un prodotto dell’amore ed in quanto tale mediazione tramite la sofferenza ed infine unica speranza di redenzione, un Dio che cerca il legame con l’uomo e che lo trasforma attraverso la carità, un Dio che è seconda Persona “saggezza e insieme amore, ordinatrice dell’intero universo, educatrice degli uomini, unione di natura umana e natura divina tramite l’incarnazione, mediatrice, sofferente, redentrice delle anime”.²⁷⁹ Alcuni fra i popoli discesi da Jafet e da Sem i quali non vollero vedere la nudità del padre, ma che anzi senza guardarlo lo coprirono con un mantello, recepirono comunque, anche se tardivamente, l’insegnamento dei figli di Cam, mentre gli Assiri, i Romani, e soprattutto Israele rimasero sordi alla spiritualità, gli Ebrei opposero addirittura un rifiuto avendo bisogno di un Dio di potenza, “di un Dio presente alla collettività nazionale, che proteggesse in guerra. Israele voleva la potenza e la prosperità (...) Quel rifiuto rese possibile la condanna di Cristo. E si prolungò, dopo la sua morte, nella dispersione e nella sofferenza senza fine”.²⁸⁰ I pregiudizi degli ebrei avrebbero poi, infiltratisi nella sostanza stessa del cristianesimo, “sradicato l’Europa recidendola dal suo passato millenario, e hanno eretto una barriera insormontabile

²⁷⁶ S. Weil, Quaderni III, Adelphi, Milano, 1988, p.30.

²⁷⁷ S. Weil, *I tre figli di Noè o le origini della civiltà mediterranea* in *Attesa di Dio*, Adelphi, Milano, 2008, p.214.

²⁷⁸ Ibid., p. 208.

²⁷⁹ Ibid., p. 208.

²⁸⁰ Ibid., p. 210.

tra vita religiosa e vita profana, giacché quest'ultima è interamente retaggio della cosiddetta epoca pagana".²⁸¹ Riannodare il legame con l'antichità greca significa così per la Weil ritrovare le radici di quella sorgente soprannaturale che alimentò anche il cristianesimo, ma che fu poi "inquinata" dall'atteggiamento di quei popoli che erano rimasti sordi e ciechi di fronte ad essa, Ebrei e Romani su tutti, e questo radicamento consentirebbe anche di ritrovare il rapporto profondo fra vita profana e vita spirituale che animava l'antica Grecia e che è la causa dell'assenza di Cristo nelle società moderne. La Weil ricostruisce poi le vie per le quali la rivelazione giunse in Grecia. "Gli Elleni (figli di Jafet) derivarono tutto il loro pensiero religioso dai Pelasgi, che a loro volta l'avevano recepito dall'Egitto tramite i Fenici",²⁸² come racconta Erodoto anche se "giunsero ignoranti sul sacro suolo della Grecia"²⁸³, anche gli Achei, i primi a giungervi, bevvero avidamente l'insegnamento che fu loro offerto. L'ellenismo poi sommerse la Palestina e questo permise al cristianesimo di diffondersi e svilupparsi proprio prendendo avvio da Gerusalemme.

Dunque questa rivelazione avrebbe raggiunto la Grecia e i popoli stanziatisi in essa, i suoi contenuti fondamentali avrebbero riguardato gli stessi concetti comuni ai popoli discendenti da Cam. Il Dio dei Greci infatti che era "altro dal Dio supremo e nel contempo a lui identico viene dissimulato da una miriade di nomi che non lo velerebbero ai nostri occhi se non fossimo accecati dai pregiudizi. Infatti un'infinità di rapporti, allusioni e indicazioni spesso chiarissime mostrano l'equivalenza di tutti questi nomi fra loro e con quello di Osiride. Alcuni di questi nomi sono: Dioniso, Prometeo, Amore, Afrodite celeste, Ade, Core, Persefone, Minosse, Ermes, Apollo, Artemide, Anima del mondo. Un altro nome che ebbe straordinaria fortuna è Logos, Verbo, o piuttosto Rapporto, Mediazione".²⁸⁴

È evidente che l'interpretazione della Weil ed il suo modo di legare figure culturali e religiose di diversa provenienza si scontra con un approccio di tipo formalistico o razionalistico, così tutti i tentativi di ricondurre razionalmente mediante classificazioni i miti e le immagini popolari o elaborate dalla cultura presenti nella filosofia weiliana ad un'unica struttura concettuale che possa essere pienamente esplicativa del loro significato, non possono che essere considerati come tentativi dettati da criteri interpretativi troppo rigidi e non completamente vincolanti. Risulta infatti abbastanza chiaro come i miti che appartengono a determinate categorie secondo determinati criteri, possono poi valere come esempi anche di altre. Alcuni di questi tentativi però aiutano a fare luce sulla presenza di

²⁸¹ Ibid., p. 212.

²⁸² Ibid., p. 206.

²⁸³ Ibid., p. 208.

²⁸⁴ Ibid., pp.208-209.

strutture significative sottese al filosofare rapsodico della Weil. La Little²⁸⁵ ad esempio ha prodotto una classificazione di tali figure mitiche presenti nella filosofia weiliana tentandone una classificazione e delineando così quella che definisce una “filosofia della salvezza”. Tale filosofia consiste nella rappresentazione delle fasi e delle tappe che riguardano i processi di “conversione dello sguardo” e dunque aspetti del cammino effettuato dall’anima sulla via della salvezza. All’interno di tale cammino ovviamente ritroviamo “gli intermediari”, figure capaci di “lasciare aperta la speranza dell’accesso al soprannaturale”²⁸⁶, nonostante l’abisso che separa l’uomo da Dio, e si evidenzia pure come centrale il ruolo svolto dalla sofferenza, cioè quello di produrre redenzione e che dunque si configura come una “esperienza con valore soprannaturale”. All’interno di tale percorso, che peraltro trova riscontro nell’organizzazione che la stessa Weil gli ha riservato nelle *Intuizioni precristiane*, si rilevano poi alcuni paradigmi della relazione umano-divina e del processo di mediazione stesso: l’idea che Dio e il soprannaturale siano ovunque anche se nel segreto e che sia necessario riconoscerli, che sia Dio a fare il primo passo verso l’uomo e non viceversa, che tutti gli uomini in tutti i tempi abbiano avuto accesso al soprannaturale, l’importanza centrale dei mediatori, la sofferenza redentrice. Colpisce il fatto che pur facendo Dio il primo passo verso l’uomo, quest’ultimo debba comunque riuscire a riconoscerlo. In Weil si chiarisce infatti che Dio cerca l’uomo e tenta di trarlo alla luce a partire da una situazione di incoscienza iniziale simile al “sonno”, successivamente “l’uomo fugge, scompare lontano da Dio, lo dimentica e si prepara ad un’unione adultera con la carne”.²⁸⁷ Dio continua a cercare l’uomo “come un mendicante” poiché “Dio viene a noi completamente spoglio non solo della sua potenza, ma anche del suo splendore. Viene a noi mascherato, e la salvezza consiste nel riconoscerlo”.²⁸⁸ Ciò è evidente nella fiaba scozzese del “Duca di Norvegia” citata dalla Weil, ma anche nel “Riconoscimento di Elettra e di Oreste” di Sofocle che sembra replicare la vicenda che aveva caratterizzato l’incontro di Maria Maddalena di fronte al giordiniere. Qui però per la verità il confronto è reciproco: infatti “Dio riconosce l’anima dalle sue lacrime” (cioè dalla sofferenza) quando Oreste, fratello di Elettra, vedendola dopo molti anni di assenza, la riconosce assistendo alla disperazione scaturita nell’apprendere la notizia falsa della sua morte, mentre in un primo momento aveva creduto che fosse una schiava. In seguito “Dio si fa riconoscere” infatti Oreste si svela alla fine ad Elettra e la

²⁸⁵ Cfr. J.P. Little, *Signification de la Mythologie et des contes chez Simone Weil* in AA. VV., Simone Weil. Philosophe, historienne et mystique, Editions Aubier Montaigne, Paris, 1978, pp.105-118.

²⁸⁶ M.Marianelli, *La metafora ritrovata*, Città Nuova, Roma, 2004, p.128.

²⁸⁷ S. Weil, *La Grecia e le intuizioni precristiane*, Borla, Roma, 2008, p.96.

²⁸⁸ *Ibid.*, p.96.

salva: “proprio quando l’anima sfinita ha cessato d’attendere Dio, quando la sventura eterna o l’aridità interiore le fa credere che Dio non sia una realtà, se tuttavia essa continua ad amarlo, se ha orrore dei beni di quaggiù che pretendono sostituirlo, proprio allora Dio dopo qualche tempo viene fino a lei, si mostra, le parla, la tocca”.²⁸⁹

Marianelli propone invece un’altra classificazione tentando di mantenere fede alla concezione del mito weiliana che li considera come immagini capaci di rivelare una verità risalente ad una rivelazione originaria manifestatasi in tutti i tempi e in tutti i luoghi, tracce lasciate da Dio nonostante il suo ritirarsi. La ragione classificatrice e l’impostazione formalistica infatti sono elementi necessari a comprendere tale verità racchiusa nei miti, ma non sufficienti. Le verità soprannaturali racchiuse nei miti non sono alla portata della ragione naturale, esiste per la Weil una ragione soprannaturale di cui Cristo è la chiave attraverso il movimento discendente, infatti tale discesa è indipendente dal volere dell’uomo, ma essendo impossibile comunicare tale livello di conoscenza attraverso il linguaggio umano ed impossibile la comprensione per il pensiero, tale verità non può essere né comunicata né rappresentata in modo adeguato e dunque neanche adeguatamente compresa dalla ragione naturale. È possibile però riceverne delle immagini, ed è proprio in relazione a tali immagini prossime all’origine della rivelazione che Marianelli perviene ad una ulteriore classificazione dei miti. Tali immagini sono quelle del Padre, del Figlio, dello Spirito e della Vergine, le quali “non sono propriamente delle strutture ma semmai il riflesso di un’unica struttura originaria, quella del movimento trinitario appunto, costituito dalle quattro figure”²⁹⁰, Weil infatti si riferisce a quattro e non a tre figure in relazione a ciò che costituisce la Trinità introducendovi anche la Vergine considerata nel *Timeo* come “il ricettacolo, la matrice, il porta-impronte, l’essenza che è madre di tutte le cose, e allo stesso tempo sempre intatta, sempre vergine”.²⁹¹ Proprio in funzione di tale struttura originaria Weil sarebbe in grado di far convergere diverse figure mitiche, divinità del mondo antico, personaggi della tragedia greca, personaggi storici. Le figure che si pongono come mediatori e di cui Weil propone un elenco sia nelle pagine del saggio *I tre figli di Noè* sia nei *Quaderni*, convergono appunto nell’immagine del Figlio. Si tratta del metaxy, una natura intermedia e duplice, umana e divina, ciò che la Weil identifica anche nell’Anima del Mondo del *Timeo*, infatti afferma che “questo essere che Platone chiama l’Anima del

²⁸⁹ Ibid., p.98.

²⁹⁰ M.Marianelli, *La metafora ritrovata*, Città Nuova, Roma, 2004, p.135.

²⁹¹ S. Weil, *La Grecia e le intuizioni precristiane*, Borla, Roma, 2008, pp.192-193.

Mondo è il Figlio di Dio”²⁹², “contiene in sé la sostanza di Dio unita al principio della materia (per cui) comanda al mondo materiale come il padrone allo schiavo (...) è una sintesi della sostanza divina stessa e del principio della materia”²⁹³, è stata infatti generata a somiglianza del Modello che è un’altra figura che sta per lo Spirito, dunque una delle strutture dalla Trinità, dunque Dio stesso, quindi una persona. Il suo corpo è il mondo visibile, anche se ciò non comporta nessun panteismo, in quanto “l’Anima del Mondo è infinitamente più vasta della materia, non è nel mondo visibile, ma contiene ed avvolge la materia da tutte le parti, ne costituisce il principio strutturale, ne determina le leggi ma è pur sempre trascendente rispetto al piano materiale. La sua duplice natura e la sua funzione di mediatore reca poi con sé necessariamente la dimensione della sofferenza e del sacrificio che si manifesta nel momento della creazione e che è congiunta con l’incarnazione che si realizza nel suo manifestarsi come mondo, infatti si tratta di un “Dio lacerato”. “È il rapporto con lo spazio e il tempo a costituire questa lacerazione, che è già una sorta di Passione”²⁹⁴. Tale figura risulta anche centrale perché rappresenta la chiave che permette di avere accesso alla conoscenza soprannaturale. La sua preminenza e assoluta centralità è dunque fuori discussione per Marianelli, il Figlio, il Cristo è il metaxy per eccellenza, la struttura originaria che è alla base di una lunga serie di nomi che hanno la medesima funzione: istituire il rapporto fra Dio e l’uomo, permettere di leggere il soprannaturale come presente attraverso il naturale, rendere possibile un percorso di conversione come movimento decreativo capace di replicare la stessa follia d’amore che ha prodotto la creazione e la Passione, in modo che nell’uomo la rinuncia alla propria falsa divinità, quindi all’io, produca le condizioni affinché il bene-nulla rifluisca in noi, richiamato dal vuoto prodotto²⁹⁵, dall’attesa attenta dello schiavo che obbliga il signore a farglisi servo²⁹⁶. Rimane tuttavia piuttosto contraddittoria ed in parte irrisolta la questione relativa alla natura della preminenza del Cristo sugli altri metaxy, questione che si ripropone anche sotto forma del rapporto di preminenza presente in Weil fra il suo ellenismo ed il suo cristianesimo, “cioè se

²⁹² Ibid., p.104.

²⁹³ Ibid., p.105.

²⁹⁴ Ibid., pp.105-106.

²⁹⁵ Riecheggiano in tali motivi della filosofia weiliana le tematiche tipiche di certo misticismo. “Se in un cuore –non importa quale- vi sono questo o quello, può esservi nei predetti “questo o quello” qualcosa che impedisce a Dio di operare nel modo più elevato. Se il cuore dev’essere disponibile alle cose supreme, bisogna che esso stia su un puro nulla, ed è questa la più grande possibilità che vi può essere. Dato che il cuore distaccato sta al culmine, bisogna allora che questo sia sul nulla, perché è qui che si trova la più grande ricettività” M. Eckhart, *Del distacco in Dell’uomo nobile*, Adelphi, Milano, 1999, pp. 141-142.

²⁹⁶ “Siate simili a degli uomini che attendono il padrone che torna da nozze, affinché quando egli arriverà e busserà voi possiate aprirgli subito. Felici quei servi, che al suo ritorno il padrone troverà svegli. In verità vi dico che egli li farà sedere alla sua tavola e passerà davanti a loro per servirli” Lc 12,32-48.

vi sia nella Weil un platonismo come preannuncio del cristianesimo o un cristianesimo assorbito col platonismo”.²⁹⁷ Da un lato infatti i metaxù appartengono ad un simbolismo unitivo come intermediari tipici del platonismo nel rapporto fra la necessità ed il bene, un simbolismo conciliatore poiché “ciascun termine trova il suo doppio rovesciato, in un sistema di alternanze e di compensazioni per cui ogni domanda trova la sua risposta”²⁹⁸, per cui è possibile a partire dall’esperienza con le cose sensibili risalire al modello trascendente, anche se per via di un processo di conversione, di purificazione, di trasfomazione e di addstramento in funzione dello sradicamento dal corpo, dall’altro il Cristo è una “realtà” del tutto differente, incarnazione lacerante di divino e umano, soluzione soprannaturale di un’antinomia irrisolvibile come quella rappresentata nella figura del “giusto perfetto” di cui si parla nella Repubblica e che la Weil considera un’altra prefigurazione del Cristo oltre che una figura della mediazione. Non essendo infatti possibile manifestare la giustizia se non come fama della giustizia, come apparenza per via del dualismo che intesse il nostro mondo per cui mostrare ciò che è significa disperdere nell’apparenza esteriore dominata dalla falsa immaginazione, ed essendo necessario far apparire invece agli uomini la giustizia in sé affinché possa valere come modello, “occorre che colui che la incarna sia spogliato di ogni prestigio e si mostri quindi agli occhi del mondo come un criminale di diritto comune”.²⁹⁹ Cristo inoltre è presenza stessa del Padre che non può ammettere altre incarnazioni, e la croce è scandalo, rottura violenta sul piano sociale della simmetria e della reciprocità instaurata dalla legge e non simbolo unitivo, punto di crisi di quella legge che mantiene celato dietro le menzogne del diritto solo la volontà del più forte che è sempre quella di prostrarre la violenza, di utilizzare la forza fino al limite del possibile, una violenza che non ha mai buone ragioni per esser giustificata. L’odio e la violenza sono alla base di ogni collettività, ma questa verità è dissimulata dagli antagonismi dispiegati nella vita politica che si fregiano di insegne ragionevoli, coppie di opposti che consentono alla collettività di incanalare il proprio odio nella “giusta” violenza ai danni di un nemico esterno, considerato come minaccia dell’integrità. Cristo comanda invece di amare i propri nemici ripudiando proprio tale meccanismo che preserva la salute della comunità, anzi ne rappresenta il punto di crisi in quanto ne rivela il fondamento di odio che la caratterizza, proponendosi come il giusto capace di assumere su di sé il male, rifiutandosi di propagarne il contagio, lo stesso mediante il quale gli uomini lo trasferiscono invece sugli altri credendo di liberarsene. Ma il

²⁹⁷ W. Tommasi, *Simone Weil: segni idoli e simboli*, Franco angeli, Milano, 1996, p.189.

²⁹⁸ *Ibid.*, p.192.

²⁹⁹ *Ibid.*, p.192.

contagio è parte della legge naturale che implica la vendetta a cui solo una morale soprannaturale può consentire che ci si sottragga. “Ogni collettività si fonda infatti sulla violenza – l’odiare insieme che consente di amare insieme-, ma maschera tale fondamento con la menzogna, attraverso l’espulsione della violenza, la cui responsabilità viene fatta ricadere interamente sui nemici, sollevandone così ogni membro della comunità. Viene rigettato così in tal modo il fardello della responsabilità individuale: si è liberati dall’opposizione fra bene e male, perché il grosso animale designa insieme ciò che è da amare e ciò che è da odiare”.³⁰⁰ Metaxy e Cristo sono quindi di fatto elementi appartenenti a realtà diverse, invece la Weil “vuole tenere insieme l’eternità degli archetipi e l’evento dell’incarnazione (...) fa coesistere contraddittoriamente la centralità della croce -Cristo come unica eikon legittima – e la tradizione neoplatonica”³⁰¹, “lo sforzo weiliano di tenere insieme platonismo e cristianesimo li avvicina fino quasi a identificarli: i metaxù sono lacerati dall’accostamento alla croce, mentre il Cristo è ridotto al più perfetto degli intermediari”.³⁰²

Le figure della mediazione, caratterizzate dal loro collegamento con il Cristo, presentano dunque alcune caratteristiche comuni che vengono ricondotte dalla Weil al concetto di prefigurazione insito nella sua interpretazione della cultura greca. La visione lucida della miseria umana, la considerazione dell’esistenza della forza come esclusiva potenza terrena capace di esercitare il suo influsso su chiunque e l’aver posto al tempo stesso chiaramente il problema della sua distanza infinita dal bene, hanno prodotto nei Greci la ricerca di una giustizia e di una verità che non fosse apparente, spingendoli a non accontentarsi di ciò che avrebbe potuto compensare con falsi idoli il vuoto lasciato dalla totale assenza del bene sul piano della necessità. La cultura greca le appare come la manifestazione di una “sete” che è condizione di salvezza, infatti “bisogna aver sete di quella verità dimenticata fino a sentire che la sete ci uccide”³⁰³, di quella verità riguardante la nostra origine e cioè che “siamo figli del Cielo, vale a dire di Dio”³⁰⁴ e che la vita terrestre non è altro che oblio, castigo per una colpa commessa che ci getta nella menzogna. Dunque Dio avrebbe dato al mondo il suo Figlio unico in seguito alle richieste, alle preghiere di cui la cultura greca non è altro che una chiara manifestazione, infatti ciò che l’ha prodotta “è la sete, prolungata durante secoli, di

³⁰⁰ Ibid., p.146.

³⁰¹ Ibid., p.197.

³⁰² M.Cacciari, *Platonismo e gnosi in Paradosso*, n°1, 1992, p.128.

³⁰³ S. Weil, *La Grecia e le intuizioni precristiane*, Borla, Roma, 2008, p.39.

³⁰⁴ Ibid., p.38.

quella sorgente che finalmente è sgorgata”.³⁰⁵ Guardare poi alla civiltà antica come al prodotto di una sete durata secoli di quella sorgente che poi è stata Cristo e il cristianesimo, potrebbe secondo Weil procurare quella *choc* di cui le intelligenze avrebbero bisogno per guardare con nuova attenzione alla religione cristiana.³⁰⁶ Ecco allora che “gli accostamenti tra il giusto perfetto, Prometeo, Dioniso, l’Anima del Mondo, da un lato , e dall’altro l’Amore, fanno apparire sotto tutti questi nomi una sola e unica persona, che è Figlio unico di Dio. Si potrebbero aggiungere Apollo, Artemide, Afrodite celeste e parecchi altri.”³⁰⁷

La condizione essenziale di mediatori è comune a tali figure proprio per la loro capacità di mettere in relazione umani e divini. Prometeo fu “arbitro di una contestazione fra gli dèi e gli uomini, a proposito della parte rispettiva che sarebbe spettata agli uni e agli altri degli animali sacrificati e (...) egli attribuì agli uomini la parte migliore”.³⁰⁸ Anche l’Amore nel discorso d’Aristofane del *Convito* corrisponde a tale funzione di mediazione. Infatti secondo la Weil “l’amore in noi è dunque il sentimento della nostra insufficienza radicale, conseguenza del peccato, e il desiderio, sgorgato dalle fonti stesse dell’essere, di venir reintegrati nello stato di plenitudine”.³⁰⁹ La scissione prodotta dal castigo inflitto agli uomini da Zeus perché colpevoli d’orgoglio, viene interpretata dalla Weil come il risultato della caduta consistente nello “stato di dualità” di cui la separazione dei sessi non è che l’immagine sensibile. Motivo per cui il tentativo di rimediare a tale scissione con l’unione carnale è solo illusorio. La dualità è piuttosto la separazione di soggetto ed oggetto, quella per cui “colui che ama è altro da ciò che è amato, colui che conosce è altro da ciò che è conosciuto, la materia dell’azione altro da colui che agisce”³¹⁰. Questo stato di unità è in realtà proprio solo a Dio “e noi non possiamo divenire così se non per l’assimilazione a Dio che solo l’amore di Dio opera”.³¹¹ Quella integrità non è dunque raggiungibile attraverso una riunificazione operata dall’amore carnale, ma nemmeno dall’amore platonico o dall’amicizia, queste ultime essendo solo immagini di quella integrità cui l’uomo aspira dal profondo dell’anima, “solo ridivenendo l’amico di Dio l’uomo può sperar di ricevere, nell’altro mondo, dopo la morte, l’unità, l’integrità di cui ha bisogno”.³¹² L’Amore è dunque il medico del male inflitto all’uomo da Zeus e come tale capace di ricostituire l’unità fra

³⁰⁵ Ibid., p.128.

³⁰⁶ Cfr. Ibid., pp.127-128.

³⁰⁷ Ibid., p.127.

³⁰⁸ Ibid., p.155.

³⁰⁹ Ibid., p.118.

³¹⁰ Ibid., p.119.

³¹¹ Ibid., pp.119-120.

³¹² Ibid., p.121.

l'uomo e Dio a partire da uno stato di divisione. Nel discorso di Socrate inoltre Diotima spiega che l'amore è daimon, nel senso proprio di intermediario fra uomo e Dio, fra ciò che è mortale e ciò che è immortale".³¹³ Il mito della nascita d'Amore vuole che egli sia "figlio di Risorsa e di Miseria"³¹⁴, e se si considera che secondo la Weil il termine tradotto con Risorsa, Poros, è lo Spirito Santo per via della sua associazione al fuoco attraverso i giochi di parole nel Prometeo di Eschilo, e dell'identificazione del fuoco con lo Spirito Santo nella trinità eraclitea³¹⁵ ed in alcuni passi del Nuovo Testamento, e che Miseria è la condizione in cui nasce ogni creatura che è altro da Dio, ecco che Amore non è altro che l'incarnazione. "Questo Amore, rappresentato or ora come re degli dèi, è qui un vagabondo miserevole. È lui che lo ha voluto. Ha voluto nascere figlio della Miseria. Si tratta qui dell'incarnazione e se Poros è lo Spirito Santo, la concordanza è perfetta".³¹⁶ Ma il testo di Aristofane "che mostra l'Amore racchiuso come il germe del pulcino nell'uovo del mondo, donde spunta con le ali d'oro, vuol dire che l'Amore è la stessa cosa dell'Anima del Mondo. È quindi il Figlio di Dio".³¹⁷ Anche l'Anima del Mondo nel *Timeo* "è il Dio generato nel suo rapporto con la creazione, all'intersezione dell'altro mondo e di questo, come *mediatore*"³¹⁸, "questa composizione è la sostanza dell'Anima del Mondo, fatta di una sintesi della sostanza divina stessa e del principio della materia".³¹⁹ La funzione di mediatore comune alle figure ora analizzate, viene poi messa in relazione dalla Weil con il concetto di mediazione elaborato dai Pitagorici, come media proporzionale, armonia, amicizia fra contrari, infatti "il carattere pitagorico del pensiero che ispira il dramma di Eschilo è indicato da diversi segni"³²⁰, nell'enumerare le conoscenze che Prometeo ha dato agli uomini strappandoli dal loro stato di dormienti, il numero è chiamato la saggezza che supera tutte le altre, altri giochi di parole³²¹ si legano a termini specificatamente pitagorici come numero ed armonia, inoltre Prometeo quando afferma di aver determinato i privilegi degli dèi afferma "di averne segnato i limiti (...) Ciò verte direttamente sulle idee pitagoriche concernenti il limite e

³¹³ Cfr. *Ibid.*, p.133.

³¹⁴ *Ibid.*, p.134.

³¹⁵ "Nella trinità eraclitea, che appare sì chiaramente nell'Inno a Zeus di Cleanto, Zeus, il Logos, la folgore o il fuoco, il fuoco corrisponde allo Spirito Santo, così come in diversi passi del Nuovo Testamento ("Nello spirito e nel fuoco...", "Io sono venuto a gettare un fuoco sulla terra", ecc.) e nella Pentecoste." *Ibid.*, p.135.

³¹⁶ *Ibid.*, p.138.

³¹⁷ *Ibid.*, p.116.

³¹⁸ *Ibid.*, p.86.

³¹⁹ *Ibid.*, p.105.

³²⁰ *Ibid.*, p.160.

³²¹ Weil afferma infatti che "il vocabolario di questa tragedia presenta molte stranezze, parole rare che sono senza dubbio parole a doppio senso di cui non abbiamo la chiave. La chiave doveva essere nella liturgia dei Misteri". (*Ibid.*, p.159.)

l'illimitato, che sono il fondamento della dottrina".³²² Anche l'Amore appare "come l'autore dell'armonia più completa, nel senso pitagorico, vale a dire dell'unità fra i contrari il più possibile contrari – cioè Dio e la miseria"³²³ e la stessa essenza dell' Anima del Mondo "è qualche cosa che costituisce una media proporzionale tra Dio e l'universo materiale. La media proporzionale è l'idea stessa di mediazione. Questa funzione mediatrice avvicina stranamente l'Anima del Mondo a Prometeo, a Dioniso, all'Amore, e all'uomo perfettamente giusto della Repubblica".³²⁴ Altre analogie caratterizzano il legame fra l'Amore e Prometeo tali da far scrivere alla Weil che si tratta di "due nomi dello stesso Dio"³²⁵, innanzi tutto il fatto che l'Amore venga definito da Aristofane "il più amico agli uomini", cosa che ritroviamo nel Prometeo di Eschilo dove addirittura si dice che "ha venerato gli uomini" e che "a forza di volere il bene è stato insensato"³²⁶ sacrificando se stesso. Inoltre "nel racconto di Aristofane Zeus pensa di sterminare completamente l'umanità, ma non lo fa per non abolire allo stesso tempo anche la religione; in luogo di ciò le infligge un male di cui l'Amore è il medico. Nella tragedia di Eschilo, Zeus vuole sterminare l'umanità ma non lo fa, perché Prometeo glielo impedisce, non dice con quale mezzo; allora, invece di punire l'umanità, Zeus fa soffrire Prometeo".³²⁷ Il sacrificio o comunque il dolore e la sventura caratterizzano tutte le figure della mediazione³²⁸, infatti mettere in relazione due dimensioni assolutamente contrarie è un'operazione "quasi" impossibile che implica una lacerazione dolorosa. Essendo poi tale lacerazione modello per l'assimilazione a Dio da parte dell'uomo, il quale risponde all'amore folle di Dio che ne ha voluto l'esistenza con il proprio amore folle rinunciando all'io per tornare a Lui, ne consegue che il dolore mediante cui si realizza è indice anche dell'aspetto marcatamente pratico e non intellettualistico di tale processo di sintesi, chiamando ad una partecipazione diretta l'uomo al mistero sacrificale della Passione presente in ogni "mediatore". La sofferenza di Prometeo presenta caratteri marcatamente cristici. Egli viene crocifisso alla roccia, tacendo durante tutta l'operazione ricordando così il silenzio del Cristo mentre veniva maltrattato, ma "appena Prometeo è solo, ha luogo un'esplosione di dolore che non

³²² Ibid., p.160.

³²³ Ibid., p.137.

³²⁴ Ibid., p.86.

³²⁵ Ibid., p.122.

³²⁶ Ibid., p.161.

³²⁷ Ibid., p.122.

³²⁸ "Un altro punto di contatto è la sofferenza. C'è sofferenza in Prometeo, Dioniso, l'Amore (l'Amore povero, senza tetto), il Giusto." (Ibid., p.87.)

lascia alcun dubbio sul carattere carnale della sua sofferenza”³²⁹. Questo Prometeo che come dice la Weil rappresenta la saggezza di Zeus finendo con l’identificarsi con lui (“Zeus e Prometeo sono un solo e medesimo Dio”³³⁰), “si è ridotto alla totale impotenza (...) fissato da chiodi e catene in una immobilità completa, in una posizione contro natura, incapace di soddisfare a quel bisogno di nascondersi che è tanto intenso nell’umiliazione della sventura, esposto agli sguardi di chiunque abbia il capriccio di venire a godere della sua miseria”³³¹. Il suo sacrificio non appare legato ad alcun momento temporale, tanto che Esiodo afferma in un punto che Prometeo è inchiodato alla roccia per sempre, in questa mancata collocazione storica del mito, Weil vede la stessa relazione che ella coglie fra la creazione, l’incarnazione e la Passione di Cristo, quasi fossero vibrazioni della stessa realtà. “La storia di Prometeo è come la rifrazione nell’eternità della passione di Cristo. Prometeo è l’agnello sgozzato fin dalla creazione del mondo”³³². La stessa Anima del Mondo, proprio per svolgere la sua funzione di connessione senza identificazione fra la divinità e lo spazio-tempo, si presenta come un “Dio lacerato”³³³. “È il rapporto con lo spazio e il tempo a costituire questa lacerazione, che è già una sorta di Passione. (...) Le due metà dell’Anima del Mondo sono incrociate l’una sull’altra; la croce è obliqua”³³⁴, ma è pur sempre una croce”³³⁵. L’Amore poi è rappresentato comunque come un figlio miserabile, povero e vagabondo, sebbene non ci sia traccia di crocifissione vi sono alcune parole che secondo la Weil lo riconnetterebbero al Prometeo di Eschilo. Entrambi i loro corpi sono disseccati, l’Amore dorme all’aria aperta, senza riparo, ma anche Prometeo è sospeso nell’aria. Ci sono infatti espressioni che risultano poco congrue in relazione alla condizione di un corpo crocifisso, facendo invece pensare all’impiccagione come appunto “cosa sbalzata qua e là per l’aria” per voler intendere esposta alle intemperie. Del resto la tradizione cristiana ha fatto lo stesso per il Cristo. Ma è la condizione di miseria a determinare quel mancato bisogno di attaccamento nei confronti di tutto quanto possa essere elemento riconosciuto socialmente come fonte di prestigio e quella totale esclusione dalla società che, se da una parte è condizione di ascensione sul piano morale e di purezza in quanto immagine di nudità spirituale, dall’altra costituisce la fonte di ogni disprezzo e la vera essenza di ogni sofferenza. Weil afferma infatti che “è l’assenza di prestigio, e non la sofferenza (fisica), l’essenza stessa della

³²⁹ Ibid., p.155.

³³⁰ Ibid., p.162.

³³¹ Ibid., p.161.

³³² Ibid., p.164.

³³³ Ibid., p.105.

³³⁴ Platone parla infatti di parti applicate l’una sull’altra come nella lettera *chi* (Cfr. Ibid., p.105.)

³³⁵ Ibid., pp.105-106.

Passione”³³⁶, ed in merito alle virtù della sofferenza redentrice di carattere penale, la stessa che subì il Cristo afferma che “la malattia sarebbe stata troppo poco. Ci voleva una sofferenza di carattere penale, perché l’uomo non è veramente spogliato di ogni partecipazione al prestigio sociale se non quando la giustizia penale l’ha tagliato via dalla società”.³³⁷ La stessa soluzione era stata individuata da Platone riguardo al discorso sul giusto perfetto nella Repubblica, dove si affermava che affinché la giustizia potesse fungere da modello e manifestarsi in un mondo dominato dall’apparenza, dalla scissione dualistica fra ciò che è interno e ciò che è esterno, dalla tragica incompatibilità di assimilazione e contemplazione, dalla distanza infinita dal bene e dal dominio della necessità, sarebbe stato necessario che la giustizia potesse essere vista nuda, cioè nella sua verità, senza quel passaggio alla manifestazione che l’avrebbe resa preda della falsità del prestigio e delle leggi illusorie dell’apparenza³³⁸, con la morte del figlio di Dio avvenuta come quella di un criminale di diritto comune. Ma “le contraddizioni insolubili hanno una soluzione soprannaturale. La soluzione di questa è la Passione”,³³⁹ anche se valida solo per le anime interamente possedute dalla luce della grazia, solo per loro a quel punto attraverso l’estrema degradazione l’autenticità della giustizia è riuscita veramente a manifestarsi superando gli ostacoli insuperabili interposti dal nostro soccombere alle leggi della necessità.

Inoltre sia l’Amore che Prometeo sfuggono al contatto con la forza, come del resto il giusto perfetto, infatti “merita il nome di bene solo ciò che sfugge a questo contatto”³⁴⁰. Solo Dio può sfuggire a tale contatto, infatti egli agisce “solo in quanto ottenga un consenso” agendo in questo modo anche sulla materia visto che “la necessità è stata vinta da una saggia persuasione”, inoltre egli subisce, patisce, ma non per costrizione, dunque sempre per consenso. Dio infatti è bene, dunque prototipo e modello di quanto per noi è posto ad un’estrema distanza dalle leggi del mondo di cui siamo parte. È un Dio che crea abiurando a se stesso, che è potente, creatore, ma svuotandosi di sé, facendosi da parte, che lascia la necessità dominare il nostro mondo prodotto dalla sua dipartita come ciò che più si distanzia dal bene che lui è, ma al tempo stesso questa è solo correlativa al bene, è posta ad

³³⁶ Ibid., p.143.

³³⁷ Ibid., p.143.

³³⁸ “Causa il capovolgimento operato nelle cose umane dal peccato originale, c’è questa incompatibilità fra l’apparenza e la realtà che obbliga la giustizia perfetta ad apparire quaggiù sotto la forma di un criminale condannato. Se fossimo innocenti, l’apparenza sarebbe il colore stesso del reale, e non un velo da lacerare. Proprio perché l’apparenza è falsa, il desiderio, che è perpetuamente il nostro stesso essere, benché sia desiderio del bene ci porta sempre al male finché non abbiamo compiuto l’operazione della conversione”. (Ibid. p.148)

³³⁹ Ibid., p.147.

³⁴⁰ Ibid., p.125.

un'estrema distanza affinché l'amore trionfi della distanza. Così la necessità è persuasa, e la materia inerte sottoposta a leggi meccaniche e insensibili a qualunque sentimento dell'io, ma al tempo stesso risulta così ordinata al punto da configurare sul piano temporale un'immagine dell'eterno. Quindi la necessità è ostacolo insormontabile ed insieme porta stretta. Dunque "tutto nella natura, compresa la natura psicologica, è soggetto a una forza altrettanto brutale, altrettanto irrimediabilmente diretta verso il basso quanto la forza di gravità"³⁴¹. Così anche la forza è Dio, ma in quanto assente, perfetta assenza di Dio che può divenire leva capace di sollevarci, nella misura in cui, come lui, abdichiamo a noi stessi, annientandoci nel consenso d'amore per tutto ciò che è reale, non un prodotto dell'illusione dell'io o delle costruzioni temibili del noi sociale, che rappresentano altrettanti tentativi di fuga dalla struttura metafisica del reale e dal suo riconoscimento, mediante l'attenzione, pratica di svuotamento dell'io, di adesione al ciò che è. Del resto in ogni caso non potremmo che aderire alla necessità, si tratta solo di stabilire se vogliamo vivere in un mondo illusorio o reale. Infatti anche aderendo alle dinamiche sociali, prendendo per buone le immagini proiettate dalle istituzioni, non faremmo che seguire il corso di impulsi necessari obbedendo completamente alla forza di gravità, fino a confonderci totalmente con la cieca necessità naturale che ci fa credere di consistere in un io e che tale consistenza possa addirittura essere alimentata producendo un qualche sviluppo positivo, anche se puramente quantitativo, che allontani il nostro stato anche solo dal poter concepire per se stessi la possibilità della sventura, fino all'oblio della differenza fra la necessità ed il bene. L'illusione è però totale, soprattutto fino a quando la situazione permetterà di immaginare che la necessità sia una forza di cui l'io può disporre, sia un sua schiava che gli conferisce potere a danno degli altri, concepiti come altri che invece non possono permetterselo. Arriverà ovviamente il momento in cui "nelle contrarietà, le privazioni, le pene, le sofferenze, ma soprattutto nella sventura essa appar(irà) come un padrone assoluto e brutale"³⁴², un nemico che gli si contrappone fino a distruggerlo. Assimilarsi a Dio significherà dunque cercare di realizzare sul nostro piano imperfetto, la sua capacità di sfuggire al contatto con la necessità, che per noi rimane comunque impossibile, ma possibile solo per quella infinitesimale parte della nostra anima che non appartiene a questo mondo e che coincide appunto con il consenso incondizionato alla necessità e che è puro amore³⁴³. Non si tratterà quindi di non agire, ma piuttosto di non far nascere l'azione dalla volontà dell'io, è quella che la Weil chiama "azione non agente",

³⁴¹ Ibid., p.125.

³⁴² Ibid., p.193.

³⁴³ "Ora, non c'è che una sola facoltà dell'animo umano che la forza non può toccare, né per costringerla a esercitarsi né per impedirglielo. È la facoltà di consenso al bene, la facoltà d'amore soprannaturale" (Ibid., p.126).

un'azione che si produce naturalmente dall'attenzione al reale che non è relativa agli attaccamenti vitali dell'io, e che si producono su di un piano meramente orizzontale rispetto al piano intenzionale del soggetto. L'azione che procede dalle intenzioni dell'io produce degli esiti paradossali inquinati dall'io che vuole, e che inquinano proprio la verità, non la lasciano apparire proprio non acconsentendo, ma volendo con un intento accentratore. Quindi l'attenzione non è uno stato psicologico ma uno stato ontologico che attraversa e coinvolge l'anima, un'ospite dell'intelligenza che si autoelimina e acconsente disponibile alla verità. L'azione prodotta dall'attenzione dunque non si produce su di un piano orizzontale ma verticale, è un contatto con l'eterno, è un'azione purificata in non-azione perché scaturisce dalla visione di un panorama ordinato di azioni entro le quali l'agire si conforma, non è mai l'azione di un io, è l'azione che scaturisce da una situazione, che l'esprime, l'azione che stabilisce l'equilibrio unico corrispondente alla situazione data. L'azione in cui la persona non appare. Ma tornando alle figure della mediazione, esse replicano ciò di cui Dio come bene si rende capace, sfuggono quindi al contatto con la necessità attraverso il consenso, sia agendo senza imporre con la forza le proprie decisioni, sia subendo acconsentendo alla forza e lasciandosi attraversare purificandone gli effetti attraverso il mistero del dolore redentivo e dunque rimanendone alieni. Prometeo compie volontariamente, “con pieno consenso, l'atto che gli varrà la sventura (...). Malgrado questa sventura mai farà la volontà di Zeus finché sarà in catene, ma solo liberato. Tuttavia la riconciliazione con Zeus avverrà(...), ma in realtà vi sarà amicizia, riconciliazione volontaria, consentita da una parte e dell'altra (...) Questo Amore perfettamente giusto che non agisce e non subisce se non per consenso scambievolmente fa pensare anche al giusto perfetto della Repubblica, quel giusto che è sotto ogni aspetto assolutamente una cosa sola con la giustizia in sé (...) e infine ciò a cui, non occorre dirlo, fa pensare soprattutto questo Amore, che è Dio, e che tuttavia soffre, ma non per forza, è il Cristo”³⁴⁴. Ma Prometeo è la saggezza di Zeus proprio nella misura in cui rifiuta di adoperare la forza, riconoscendo nella sofferenza la radice di ogni conoscenza, e Amore agisce in quanto ottenga consenso e subisce per consenso “quando agisce, non agisce di forza; perché ciascuno acconsente ad obbedire in tutto all'Amore (...) non soffre per forza, quando gli accade di soffrire; poiché la forza non tocca l'Amore”.³⁴⁵

Anche l'Antigone di Sofocle reinterpretata dalla Weil nell'articolo per “Entre Nous” deve essere considerata figura cristiana e dunque mediatrice fra la dimensione della necessità e

³⁴⁴ Ibid., pp.126-127.

³⁴⁵ Ibid., p.124.

quella del bene, presentando molte delle caratteristiche comuni alle altre figure fin qui analizzate. La sua vicenda è stata spesso inquadrata in riferimento alla contrapposizione fra l'obbedienza alla legge inscritta nella coscienza intesa come diritto naturale, e la legge stabilita dal diritto ufficiale, ma come rileva la Di Nicola "siamo su due lunghezze d'onda differenti, giacché la prima vuole riaffermare ciò che spetta all'io e la seconda ciò che l'io considera bene solo dopo che si è decentrato"³⁴⁶. Al centro di tale visione critica dell'Antigone di Sofocle, Marianelli³⁴⁷ pone invece proprio l'esperienza della sventura, l'accettazione del *malheur* e del dolore che ne consegue, inteso proprio nella sua accezione di emarginazione sociale, come movimento decreativo che le consente di obbedire a Dio e di arrestare la maledizione nata dal peccato attraverso il proprio sacrificio. Marianelli rileva proprio in riferimento alla lettura dello spirito greco in relazione al concetto di *malheur* e di maledizione che "1) la maledizione nasce dalla disobbedienza a Dio, 2) essa può essere arrestata soltanto da un essere perfettamente puro e obbediente al volere divino, 3) essa infine rappresenta la vera chiave di lettura della grecoità (...) Ora questa maledizione è destinata ad espandersi e può essere arrestata soltanto da un essere perfettamente puro: non basta perciò l'obbedienza per fermarne l'impeto, ma occorre anche la purificazione del cuore. Perché tale purificazione avvenga, ha un ruolo determinante il *malheur*".³⁴⁸ Antigone si ribella al trattamento riservato al corpo di uno dei suoi fratelli, i quali essendosi disputati il trono del padre defunto ed essendo entrambi morti a seguito di una violenta battaglia, lasciano via libera ad un loro zio, Creonte, che diventa re e decide di trattare diversamente i cadaveri dei due fratelli negando la sepoltura a Polinice che tentò da esiliato di rientrare con un esercito nella città natale e onorando invece Eteocle come difensore della patria. Creonte segue così la logica della forza che è parte di quella maledizione proveniente dal peccato originario, una logica che prevede che esistano nemici "da odiare insieme" affinché ciò possa favorire la coesione interna della società, potendo essa scaricare il male su un capro espiatorio esterno credendo di liberarsene, infatti "è l'odio per il nemico esterno a garantire la coesione di ogni collettività; il grosso animale può identificarsi con il bene e presentarsi come un surrogato di trascendenza solo a patto di riversare tutto il male da un'altra parte, al di fuori di sé, su un nemico che diviene così il ricettacolo della colpa".³⁴⁹ A questa logica Antigone contrappone invece un'altra "lunghezza d'onda", quella dell'amore "insensato" che la porterà alla morte e che le fa dire: "Sono nata non per l'odio ma per l'amore"

³⁴⁶ G.P. Di Nicola, *Nostalgia di Antigone*, Effatà editrice, Torino, 2010, p.106.

³⁴⁷ Cfr. M.Marianelli, *La metafora ritrovata*, Città Nuova, Roma, 2004, pp.69-83.

³⁴⁸ Ibid., p.81-82.

³⁴⁹ W. Tommasi, *Simone Weil: segni idoli e simboli*, Franco angeli, Milano, 1996, p.145.

(vv.523), tradotto poi da R.Girard sulla scia di suggestioni weiliane “non per odiare insieme, ma per amare insieme, io sono nata”. Non si tratta dunque di rivendicare l’esistenza di una legge naturale, quanto di confermare un’obbedienza a Dio che si configura come appartenenza di Antigone all’altro mondo, quello dei morti a cui la condanna Creonte rispondendo: ”Ora va sotterra, se devi amare, ama quelli” (v.524). Tale appartenenza si rileva anche nella pietà nei confronti del passato, ella infatti vuole preservare il ricordo del fratello morto, ed il passato è per la Weil l’immagine dell’eternità stessa, tempo che ha rivelato il suo nucleo essenziale eterno ed inoltre oramai immodificabile, verso cui ci si può solo volgere orientando la propria attenzione ed accettando con pieno consenso di aderirvi rinunciando alla prospettiva dell’io che è poi spesso barattata con quella del “noi” che tiene in massimo dispregio i principi religiosi considerati inefficaci sul piano della concretezza storica. Coloro che appartengono a un altro mondo “non hanno altro da aspettarsi da questo che la morte violenta” e del resto Antigone sceglie consapevolmente la morte (“Sapevo bene di dover morire prima o poi anche senza il tuo bando. E morire prima del tempo è per me un vantaggio”) proprio per non tradire gli dèi. Quindi Antigone continuando ad amare il fratello ripudiato dalle leggi sociali le ripudia a sua volta sottolineando con il suo sacrificio la superiorità di una realtà trascendente sentendosi obbligata da essa, al tempo stesso mette in evidenza con il suo gesto “il fondamento di odio che sta alla base di ogni collettività”³⁵⁰ mettendo fine al meccanismo della violenza divenendo ella stessa la vittima innocente e prefigurando così il modello cristico. Tenendo attraverso il suo sacrificio in relazione il mondo della necessità ed il mondo del bene, Antigone costituisce anch’essa una figura della mediazione, anche se a partire da un movimento decreativo che risponde nella creatura all’abdicazione del creatore all’origine del tempo, e che si configura come già visto come processo di assimilazione a Dio attraverso la ricerca di una media proporzionale che è poi il passaggio al limite costituito dalla Passione di Cristo, implicante la partecipazione alla sventura da intendersi come processo di purificazione dall’io attraverso la condanna penale che è la forma di degradazione più efficace, ma soprattutto la condivisione del dolore inteso come “il *luogo* in cui si svolge il riorientamento che strappa i legami con il mondo oltre la dimensione temporale.”³⁵¹

³⁵⁰ Ibid., p.147.

³⁵¹ M.Marianelli, *La metafora ritrovata*, Città Nuova, Roma, 2004, p.100.

La questione del simbolo in Weil

Si tratta ora di considerare le figure della mediazione dal punto di vista delle caratteristiche del dispositivo simbolico che le costituisce. La mediazione infatti assume un rilievo del tutto focale all'interno della filosofia weiliana. Secondo quel processo di assimilazione a Dio che realizza nella filosofia platonica il ritorno a Dio inteso come conversione dello sguardo, e che si riverbera nella filosofia weiliana come imitazione ubbidiente al Modello, stimolata dal riconoscimento di un ordine del mondo e dall'obbedienza della materia ad esso e delle cose sensibili, la lezione ricavata dall'indagine sulla natura del dispositivo simbolico che costituisce le figure della mediazione, deve essere considerata come un modello capace di ridurre quell'abisso oggi realizzatosi nelle nostre società fra la vita profana e la vita religiosa. La mediazione fra due ordini assolutamente discosti di realtà effettuata dalle figure della mediazione è caratterizzata intrinsecamente dalla paradossalità mutuata certamente dallo skandalon della croce ed estesa alla pluralità di immagini mitiche neoplatoniche con funzione di metaxù. Tale paradossalità, esprimendosi anche nella stessa filosofia weiliana attraverso un continuo ricorso alla giustapposizione di affermazioni contraddittorie, consente nel momento stesso in cui tende un ponte fra la sfera del necessario e quella del bene ad impedire che tale relazione sia tradotta in una facile unità capace di far sparire la differenza. Si tratta infatti di un versante del simbolo definito "disgiuntivo" da G. Frank³⁵² contrapposto a quello unitivo-pontificale. Alla base di questa dinamica paradossale c'è innanzi tutto l'esigenza di rimuovere l'oblio della differenza tra la sfera del necessario e quella del bene che, mutuando il celebre discorso di Platone nella *Repubblica* contro l'insegnamento dei sofisti in riferimento al loro privilegiare una nozione di bene e di male relativa agli umori del grosso animale sociale, del collettivo, sarebbe per la Weil caratteristica da rintracciare pienamente anche nelle sradicate società moderne caratterizzate dal diffondersi dell'idolatria. La tematica sociale e politica si rivela da questo punto di vista come una costante della sua riflessione nonostante l'apparente cambiamento di prospettiva prodotto dalla sua esperienza mistica. Le odierne società sono appunto caratterizzate dalla totale

³⁵² Cfr. G. Franck, *Un simbolo spezzato*, Finisterre, 1986, n°2, pp.73-92.

incapacità di trovare significato al trascendente il che realizza una proiezione illusoria di senso che investe i beni sociali, il piano orizzontale dell'esperienza umana sottratta a qualsiasi tensione verticale nei confronti di ciò che la trascende e le conferisce senso. “La malattia del nostro tempo, che consiste nell'oblio delle verità trascendenti, si manifesta come trasferimento dell'eterno nel tempo: vi è una trascendenza deviata, dovuta allo spostamento dell'assoluto dall'al di là all'al di qua, dalla sfera del bene a quella della necessità”.³⁵³ La mancanza generale di significato prodotta dall'oblio della suddetta differenza ha dunque prodotto un proliferare di segni privati di referenza, svincolati dal significato. Il segno dovrebbe fondare la legittimità della propria convenzionalità sulla sua efficacia nell'indirizzare alla cosa, all'oggetto concreto dell'esperienza, alla realtà. Nella modernità invece “viene interdotta la possibilità di lettura (...) perché la parola non raggiunge più la cosa: nel caso dell'algebra come del denaro, i segni si rapportano tra loro senza più rinviare al significato, senza più far cenno alle cose verso cui dovrebbero dirigersi”.³⁵⁴ Ciò anche a causa del fatto che quello che fa della realtà qualcosa di reale è il numero, in altri termini la fissità di un limite trascendente alla cosa e che tuttavia la costituisce, un ostacolo reale all'illimitatezza della materia indeterminata e al desiderio di espansione dell'io oltre ogni limite in una immaginaria e illusoria dismisura. Nella civiltà moderna invece “uno sviluppo legato alle variazioni arbitrarie delle quantità ha reso ormai inservibili le nozioni di misura e di limite, che sono necessarie perché solo nella tensione fra limite e illimitato una variazione quantitativa, tendente per sua stessa natura all'illimitato, può conservare un senso rispetto alla vita umana, che è finita”.³⁵⁵ Eppure il contatto con questo ostacolo di natura metafisica attraverso l'esperienza concreta con le cose è ciò che permette di fare esperienza di qualcosa.³⁵⁶ Weil per la perdita del legame fra la scienza e il senso comune, “denuncia la perdita dell'esperienza –l'impossibilità di fare letteralmente

³⁵³ W. Tommasi, *Simone Weil: segni idoli e simboli*, Franco angeli, Milano, 1996, p.110.

³⁵⁴ *Ibid.*, p.111.

³⁵⁵ *Ibid.*, p.112.

³⁵⁶ Si coglie la differenza con la filosofia di Kant. “Trascendentale” per Kant è un termine che si riferisce alla struttura a priori del soggetto conoscente, che condiziona le sue possibilità conoscitive attraverso il sistema dello schematismo puro dell'intelletto che è appunto una produzione sintetica a priori, mentre in Weil la necessità è trascendente nella misura in cui è un intelligibile presente nelle cose sensibili fino al punto di determinarle come tali, come unione di limite con illimito, anche se poi l'intelletto umano testimonia una sua convenienza originaria (motivo per cui per la Weil la conoscenza si produce sempre a partire da una lettura soggettiva che proprio in quanto tale esprime però già una verità in qualche modo oggettiva o impersonale pur nella sua parzialità di veduta) con tale struttura metafisica facendola esistere veramente nel momento in cui presta attenzione ai collegamenti necessari, alle relazioni di cui è intessuto il creato, alla struttura del logos. “Le connessioni necessarie, le quali costituiscono la realtà stessa del mondo, non hanno esse stesse realtà se non come oggetto dell'attenzione intellettuale in atto (...)La relazione che compone il tessuto della necessità è sospesa all'atto che la nostra attenzione opera”. S. Weil, *La Grecia e le intuizioni precristiane*, Borla, Roma, 2008, p.200-201.

esperienza di qualche cosa- come la condizione tipica della nostra civiltà (...) la proliferazione di segni, di ‘intermediari’ distrugge la possibilità stessa di fare esperienza di alcunché”.³⁵⁷ La sottrazione della referenzialità al segno ne produce la proliferazione e dunque “il rinvio in una dimensione puramente orizzontale, chiusa in se stessa, autoreferenziale”.³⁵⁸ La stessa autoreferenzialità domina nella società grazie al denaro trasformato da mezzo a fine, svincolato dalla produttività concreta e dal lavoro e appunto divenendo un fine in sé, il profitto come tale. I segni dunque nella loro dimensione autoreferenziale finiscono per esorcizzare il terrore per il vuoto prodotto dall’assenza di significati, cioè di referenza dei segni con la realtà intesa come verità trascendente inscritta nelle cose ed esperibile mediante un contatto percettivo diretto³⁵⁹, ma solo al prezzo di incarnare il fine assoluto. E dato che l’uomo non può rinunciare ad avere dei fini e soprattutto non può non cercare un senso capace di spiegare l’insieme della sua esperienza, ecco che l’infingibilità a cui si giunge nelle nostre società, caratterizzate da una complessità esponenzialmente crescente di relazioni sul piano orizzontale, con la conseguente paralisi della nostra capacità di leggere una trama significativa in un pullulare di segni senza referenza, fa sì che alla fine un segno qualsiasi “può essere preso come un assoluto, come una astrazione cristallizzata che, proprio perché priva di relazioni con ciò che potrebbe consentire di misurarla, può trasformarsi in valore a cui sacrificare ogni altro bene”.³⁶⁰ Questa è la dinamica che produce l’idolo, capace di rimediare all’oblio della differenza fra necessario e bene, obliando lo stesso oblio e sostituendo al significato trascendente un senso astratto creato da una convenzione sociale. “Idolo è (...) il segno su cui lo sguardo ferma la sua mira: non tutti gli oggetti possono diventare idoli, ma lo diventano invariabilmente quei signa che favoriscono il rappersersi della visione, tutti quegli oggetti per cui abbiamo speso troppe energie, al punto da volere che ce le restituiscano”.³⁶¹ La filosofia di Platone funziona per la Weil come pharmakon, come antidoto al meccanismo idolatrico poiché

³⁵⁷ Ibid., p.113.

³⁵⁸ Ibid., p.112.

³⁵⁹ Va quindi tenuto presente che “il reale non è ciò che puramente si trova nella dimensione orizzontale, ma è dato dalla tensione fra la necessità in cui siamo e il bene a cui tendiamo: la tensione fra necessità e trascendenza”. Mentre invece “l’immaginario implica un appiattimento sull’orizzontalità” nella misura in cui non coglie la struttura necessaria intelligibile poiché ciò comporterebbe fare attenzione alle relazioni e cioè abbandonare la volontà dell’io il quale non riconosce ostacoli alla sua illusoria espansione illimitata, esorcizzandone la stessa presenza percepita come antivitale, come la sua stessa morte. Dunque non è sufficiente incontrare le cose per coglierne la realtà, non basta manipolarle per i propri scopi, bisogna sapersi adattare in modo fluido all’ostacolo che esse rappresentano per il nostro egocentrismo accentratore, ma per fare questo, per accettare di cogliere la necessità in esse inscritta ci si sarà già rivolti al bene riponendo nell’invisibile tutta la speranza, ci si sarà già fatti da parte. Cfr. W. Tommasi, *L’immaginazione* in A.A.V.V., *Simone Weil a Roma*, Edizioni lavoro, Roma, 1997, p.26.

³⁶⁰ W. Tommasi, *Simone Weil: segni idoli e simboli*, Franco angeli, Milano, 1996, p.118.

³⁶¹ Ibid., p.125.

questo si basa sull'oblio della differenza fra il bene e la necessità con conseguente assolutizzazione di ciò che è relativo e necessario (un necessario senza riconoscimento della trascendenza che lo sostanzia in una dimensione esclusivamente orizzontale), mentre Platone ha mostrato che il bene e la necessità sono separati da una distanza infinita. Ma tale distanza non solo non deve essere ignorata, ma anzi deve essere resa sensibile dal dispositivo simbolico in tutta la sua contraddizione, in tutta la sua tensione estrema capace di tenere insieme piani inconciliabili senza che tale contraddizione possa essere illusoriamente risolta e quindi negata dalla tentazione di tradurla in qualcosa di unitario, di rappresentabile dall'uomo e dunque in qualcosa di interamente posseduto e conosciuto, al fine di risparmiarsi la sofferenza lacerante di dover contemplare la contraddizione "finché da essa non scaturisca la luce; deve essere usata come una pinza, come una tenaglia, che ci permetta di andare oltre, di trovare il punto di congiunzione dei contrari non in basso –in questo mondo–, ma al di sopra di esso, in una trascendenza che rimane per noi irrepresentabile".³⁶² In tale concezione del simbolo, ciò che conta dunque è mantenere l'attenzione soprannaturale su ciò che rappresenta una condizione limite della pensabilità e della ragione naturale, una contraddizione pensata come tale e tuttavia tenuta insieme dalla tensione simbolica, in cui davvero ciò che si vede rimanda a qualcosa di trascendente rispetto alla quale l'unità non è per noi rappresentabile. "L'idolatria è dovuta al fatto che, pur avendo sete del bene assoluto non si possiede l'attenzione soprannaturale; e non si ha la pazienza di lasciarla nascere".³⁶³ L'attenzione contemplativa mantenuta viva sulla contraddizione manifestata dal simbolo-mediatore è soprannaturale perché può sostenersi solo grazie al pane soprannaturale, infatti la tensione al bene "che non esiste" mantenuta desta a partire dalla nostra localizzazione completa sul piano dello spazio e del tempo, non può non produrre lacerazione, sofferenza. Si rende anche evidente la natura pratica, diretta, esperienziale di tale mediazione che non ha nulla di intellettuale, ma dovrà realizzarsi attraverso la "porta stretta" della nostra situazione individuale a partire dalle condizioni che ci sono state date, in una partecipazione diretta al mistero dell'Incarnazione, in un rapporto diretto personale con il divino e di cui dunque la sofferenza è caratteristica principale.³⁶⁴ La tensione alla giustizia che non è di questo mondo ci lascia esposti alla sofferenza nella

³⁶² Ibid., p.127.

³⁶³ S. Weil, *Quaderni III*, Adelphi, Milano, 1988, p.204.

³⁶⁴ "Per la Weil, il terzo genere di conoscenza –l'amor Dei intellectualis, capace di leggere i segni del divino nel cosmo– può essere raggiunto solo attraverso il passaggio non meramente intellettuale e culturale, ma realmente vissuto– attraverso la porta stretta della nostra rivelazione, attraverso la partecipazione al mistero dell'incarnazione, a cui si accede dal lato della sventura (...) benchè anche la bellezza del mondo possa valere come metaxù". W. Tommasi, *Simone Weil: segni idoli e simboli*, Franco Angeli, Milano, 1996, p.209.

misura in cui quella tensione ci porterà ad assumere posizioni scomode all'interno della società ed oltretutto poco efficaci sul piano degli obiettivi concreti, mentre l'idolo preserva dall'orrore del male perché permette che il male venga compiuto in suo nome, eliminando l'insorgere di possibili rimorsi, inoltre fornisce strumenti per muoversi con efficacia su questa terra.

C'è un legame fra la scelta di riferirsi ad una pluralità di immagini mitiche, divine e di altro tipo come figurazioni capaci di rappresentare dei metaxù e la salvaguardia del dispositivo simbolico in senso antiidolatrato e dunque capace di mantenere viva la tensione simbolica e di garantire un rapporto autentico con la trascendenza del bene. L'intermediario infatti, essendo chiamato a porre in relazione il rappresentabile con il non rappresentabile, possiede necessariamente delle caratteristiche sensibili ed implica dunque una figurabilità di ciò che è trascendente ed infigurabile, confermandosi appunto nel suo carattere di dispositivo paradossale. Ma proprio la pluralità delle immagini del divino finiscono per determinare una svalutazione del simbolo in se stesso, che risulta chiaramente essere posto come qualcosa che non si identifica con il divino, ma che permette in qualche modo di indirizzare e far convergere l'attenzione su una possibilità di rapporto e di comunione, accennando esclusivamente a qualcosa che di fatto non può che trascenderlo. In questo modo il simbolo mediatore è semplicemente un appiglio che consente "di salire più in alto, senza che si scambii il gradino, che permette di scendere, per il termine ultimo. Il simbolo infatti, in sé, non ha alcun potere salvifico; è qualcosa che è al di fuori di noi e a cui il simbolo si limita ad accennare, ciò che salva".³⁶⁵ Paradossalmente invece Weil coglie un nesso fra l'iconoclastia ebraica e l'idolatria propria di un popolo che ha rifiutato la rivelazione autentica del Dio segreto, lacerato ed incarnato e che la pensatrice, come già detto, considera responsabile dello sradicamento dell'Europa contemporanea assieme ai Romani. Rifiutando la figurabilità del divino, gli ebrei hanno negato anche l'esistenza di ponti che possano consentire un passaggio fra l'uomo e Dio. Questa negazione della possibilità di comunione con il mondo sensibile prodotta dall'interdetto ossessivo di farsi immagini del divino, ha finito per produrre una valorizzazione altrettanto ossessiva di una via diretta da percorrere verso il divino attraverso il pensiero senza l'intermediazione dell'immaginazione simbolica capace di interporre una gradualità e soprattutto di mantenere quella paradossalità del contatto con il divino che è anche garanzia del mantenimento di una differenza che preserva dalla tentazione di fare di Dio un proprio possesso, come invece è avvenuto al "popolo eletto" per

³⁶⁵ Ibid., pp.164-165.

cui Dio ha assunto una presenza collettiva, una identificazione con la nazione ebraica. Inoltre un Dio che cerca il contatto con l'uomo attraverso degli "stratagemmi" sensibili (perché come già detto è sempre Dio che discende all'uomo) è un Dio che per raggiungere l'uomo e per consentirne l'esistenza si svuota della sua divinità, accetta di essere impotente nella misura in cui sceglie di non usare la potenza, e non ha i caratteri del Dio ebraico privo di ogni mediazione con il sensibile e a cui è stata attribuita innanzi tutto la potenza e la forza. Svilita ogni attribuzione di valore al mediatore come dispositivo capace di mantenere viva la tensione simbolica, l'attenzione soprannaturale verso una risposta che tuttavia non è da attendersi come ierofania, apparizione esaustiva e rappresentabile, ma piuttosto come silenzio, di nuovo come assenza piena, perfetta e vibrante capace soprattutto di riprodurre la domanda e di tirarla in alto "infinitamente", ogni simbolo viene così ridotto a segno funzionale fino a determinare una sorta di impadronimento della trascendenza che appunto viene rappresa in segno, il quale dunque non rimanda più ad una realtà, ma solo alle finalità di chi ne fa uso³⁶⁶. Si realizza così il paradosso di cui si diceva per cui "proprio il popolo che rifiuta il politeismo è sommamente idolatra, perché l'ossessione della infigurabilità di Dio 'si vendica' della nostra natura sensibile, costringendola a gettarsi sul termine prossimo come se fosse l'assoluto".³⁶⁷ Questo termine prossimo assolutizzato in cui il trascendente finisce per rapprendersi riducendosi a segno funzionale, è anche il linguaggio nell'idolatria ebraica, la parola infatti a causa dell'iconoclastia diviene il luogo deputato all'incontro fra Dio e l'uomo, il tentativo è così quello di costringere Dio alla risposta, di legare indissolubilmente Dio alla parola finendo per appropriarsene. Ecco che il ponte che gli Ebrei hanno costruito è affine a quello di Babele, classico esempio di superbia punita, di dismisura dell'uomo, non è un ponte offerto dall'alto con il suo valore relativo di gradino, di stratagemma utile ai fini dell'ascesa, privo di valore intrinseco, ma è un ponte concepito come dimora stabile, come possesso del divino da parte dell'uomo con il risultato di una degradazione in segno del simbolo. L'intermediario quindi consente l'orientamento dell'attenzione verso Dio, ma il contatto che rende possibile conserva la sua natura paradossale nella misura in cui preserva l'autenticità di questo contatto. Ciò significa che Dio non si manifesta, il dispositivo simbolico incentrato sul concetto di incarnazione permanente e sul mistero della mediazione da esso operato "nel segreto", tende a "spezzare il circolo vizioso che si instaura tra la 'domanda dell'uomo' e la 'risposta divina': la

³⁶⁶ "Gli Ebrei, impossibilitati a valorizzare il sensibile come cifra della trascendenza, finiscono con l'attribuire a se stessi -al popolo- il valore dell'assoluto, finiscono con l'instaurare una sorta di continuità con la trascendenza irrepresentabile". Ibid., p.162.

³⁶⁷ Ibid., p.162.

dialettica *adorazione/ierofania*".³⁶⁸ Il metaxy, l'intermediario sensibile è necessario come detto ad orientare l'attenzione sul bene "che non c'è", aprendo l'eventuale intersezione fra il piano della realtà, dell'esistenza e quello dell'impossibile (perché il possibile è sempre un'ipotesi di espansione illimitata rispetto a ciò che attualmente è)³⁶⁹ proprio perché l'attenzione non può che essere rivolta per noi che su qualcosa di sensibile, infatti non è possibile prendere ad oggetto diretto la luce, il soprannaturale, mentre "l'attenzione si rivolge a questa luce nella misura del suo farsi luce su qualcosa. L'ente illuminato non è fonte diretta per l'attenzione, esso riflette la luce di ciò che non c'è. Non-essere che ha bisogno del 'sostegno' di un metaxy visibile".³⁷⁰ Ma Dio non si manifesterà come apparizione miracolosa anche perché il rischio enorme per la Weil è sempre quello di scambiare Dio per il falso Dio prodotto dalle nostre false rappresentazioni esteriori ed interiori, lo stesso miracolo in quest'ottica è considerato dalla Weil "una presenza ingombrante nell'ordine delle cose, qualcosa di opaco e fastidioso che si frappone a un autentico processo di fede".³⁷¹ È piuttosto un Dio che traluce attraverso la materia del cosmo, che ha scelto di svuotarsi creandoci e partecipando alla nostra tragedia e che 'si limita' a 'vivere' nei rapporti, attraverso i rapporti³⁷², significato originario del termine logos, un Dio che può essere colto dall'attenzione che è fede in ciò che non c'è, in ciò che è invisibile, segreto, assente in quanto non manifesto nella modalità della presenza, ma perché sempre sorgente, nuovo, impensato, difficile da cogliere, raccordo fra cose diverse inconcepibile e sempre sul punto di compiersi senza mai compiersi. Un Dio presente occultamente in tutti quei rapporti e relazioni fra le cose, fra gli uomini, in cui ci sia deiezione, svuotamento rispetto alla propria prospettiva accentrante e quindi relazione con l'altro concepito davvero in quanto "altro" da sé, cioè come impossibile impensabile. Elemento di mediazione fra termini in cui ci sia distanza, spazio vuoto "in cui Dio possa scivolare"³⁷³, termini di radice diversa in quanto "sono al proprio posto", quello assegnatogli dall'ordine del mondo a cui obbediscono, o quello -in riferimento ora all'uomo- che corrisponde alla propria vocazione e che richiede un'identica fedeltà alla destinazione cui si

³⁶⁸ C. Calò, *Simone Weil L'attenzione*, Edizioni Città Nuova, Roma 1996, p. 102.

³⁶⁹ "Mentre il possibile non è che l'estensione indebita nel tempo della dimensione dello spazio, la prosecuzione del presente in una direzione che si pone in continuità rispetto a ciò che attualmente è, l'impossibile, invece, "taglia" il presente, si configura come un 'altrove' a cui si può appellarsi qui, ora, come a una trascendenza che rimane sempre inaccessibile, ma a cui non si cessa mai di tendere". W. Tommasi, *Simone Weil: segni idoli e simboli*, Franco Angeli, Milano, 1996, p.213.

³⁷⁰ C. Calò, *Simone Weil L'attenzione*, Edizioni Città Nuova, Roma 1996, p.104.

³⁷¹ Ibid., p. 108.

³⁷² Cfr. Ibid., p.106.

³⁷³ S. Weil, *La Grecia e le intuizioni precristiane*, Borla, Roma, 2008, p.190.

è chiamati. C'è relazione fra termini di radice diversa proprio in quanto si rivela un ordine, sebbene senza mai determinarsi interamente come manifestazione definitiva, e c'è ordine quando ogni cosa si riscopre esattamente nel posto assegnato. La relazione vince allora sulla disseminazione caratterizzata dalla crocefissione dello spirito disperso attraverso lo spazio e disperso a pezzi nel tempo, ma mai al punto che l'unità possa compiersi eliminando la diversità, il mondo continuerà a porre condizioni infinite ed inesprimibili a qualunque immagine chiusa e definitiva di ordine. Per questo è la dimensione dell'immagine nel simbolo polisemico la cui paradossalità costitutiva produce tensione più che possibilità di riunificazione e decodificazione, a costituire la "rappresentazione" più credibile delle verità eterne, mentre la discorsività caratterizzata dalla referenza, ad eccezione del linguaggio della poesia, non sembra possa accedere a questa forma di conoscenza. Dio emerge come connessione nel momento in cui si acconsente a coesistere con le altre parti come parte di un tutto e anche il più debole attaccamento all'illusione della propria divinità, della propria centralità, fa da ostacolo al suo modo di scivolare nelle relazioni senza mai manifestarsi se non attraverso di esse, e mai coincidendo con esse. "Dio entra nel mio agire come 'movimento' in una specie di incarnazione permanente"³⁷⁴ che non ha niente a che vedere con la dottrina e che, potremmo dire, è evento in quanto accade concretamente anche se non si dà mai nella presenza, come presenza. C'è un radicarsi permanente in Dio che si rivela piuttosto nelle combinazioni casuali³⁷⁵, capaci di mostrare in trasparenza armonie e significati, relazioni che sempre seguono alla capacità di lettura da parte di una persona per la parte che essa ha di impersonale, di un io che è divenuto eccentrico, che si è messo da parte, che ha accettato la sua nudità, che è morto a se stesso, che quando agisce si inserisce in una trama necessaria che legge nella situazione data piuttosto che scegliere o imporre la propria volontà. È il Dio degli interstizi fra gli enti e gli esseri, delle zone povere tralasciate dai più, che unisce la risorsa all'estrema povertà, che ha scelto di nascondersi e non di apparire nella potenza, vivo in tutti gli scarti che producono significato accennando alla radice comune delle cose.

³⁷⁴ C. Calò, *Simone Weil L'attenzione*, Edizioni Città Nuova, Roma 1996, p.106.

³⁷⁵ Non perché siano prive di rapporto con la necessità e dunque con un ordine, ma perché questo ordine ci sfugge visto che la nostra capacità di produrre sintesi di fatti è limitata: l'effetto prodotto segue sempre leggi necessarie ma non siamo in grado di raggruppare le cause che lo determinano. "Il caso non è il contrario della necessità, non è incompatibile con essa; all'opposto non appare mai se non contemporaneamente ad essa. Se si suppongono un certo numero di cause distinte che producono degli effetti secondo una rigorosa necessità, se un insieme di una certa struttura appare negli effetti, se non si possono raggruppare le cause in un insieme che abbia la stessa struttura, questo è il caso." (S. Weil, *Sulla scienza*, Borla, Roma, 1998, p.133.)

